Nueva
Biblioteca
de la Libertad
11

DALMACIO NEGRO

LA TRADICIÓN LIBERAL Y EL ESTADO

SEGUNDA EDICIÓN



LA TRADICIÓN LIBERAL Y EL ESTADO

Dalmacio Negro

Este libro —cuyo origen es el discurso pronunciado por el Autor con motivo de su recepción como miembro de número de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas— es una amplia y profunda reflexión sobre la naturaleza del liberalismo como constante del espíritu europeo y su relación con el Estado, una de sus creaciones más universales y decisivas.

En él se estudian las diversas formas que el Estado ha venido revistiendo a lo largo de la tradición política de Occidente, desde la antigua Grecia, pasando por Roma y el Cristianismo medieval, el Absolutismo renacentista y moderno, la Reforma, la Ilustración, el Despotismo, el Individualismo romántico, el Nacionalismo, el Estado de Derecho tanto burgués como social, y los Totalitarismos, hasta sus problemáticas formas actuales de Estado de Bienestar o Estado Providencia. El Estado, afirma el Autor, «definido ya en su origen como "dios mortal", se mitificó en determinado momento de su evolución. Dotado de personalidad moral, marchó, conforme al espíritu simplificador de la ciencia natural, atacando viejas tradiciones de la conducta a la vez que generaba su propia tradición. Producto del Renacimiento y de la Ilustración, el absurdo y complejo Estado actual, que incita tanto a protegerse de Él como a explotarlo, es una rémora en el mundo enteramente nuevo de las postrimerías del siglo XX.»

El volumen recoge también el discurso de contestación pronunciado por Gonzalo Fernández de la Mora en el acto de recepción del nuevo académico. En él se traza una precisa semblanza intelectual del Autor, al que define como «un valioso intelectual, independiente y crítico, algo que los partidismos al uso tratan de marginar. Voces como la suya rompen felizmente un clima general de oportunista mansedumbre o medrosa ausencia.»

NUEVA BIBLIOTECA DE LA LIBERTAD
Colección dirigida por
Jesús Huerta de Soto

LA TRADICIÓN LIBERAL Y EL ESTADO

DALMACIO NEGRO

LA TRADICIÓN LIBERAL Y EL ESTADO

SEGUNDA EDICIÓN



Unión Editorial
2011

c/ Martín Machío, 15 • 28002 Madrid
Tel.: 91 350 02 28 • Fax: 91 181 22 12
Correo: info@unioneditorial.net
www.unioneditorial.es

Compuesto y producido por JPM Graphic, S.L.
Impreso por Malpe, S.A.

ISBN: 978-84-7209-552-6

Depósito legal: M. xx.xxx-2011

Impreso en España - *Printed in Spain*

PRELIMINAR

Ahora se habla de «la Tradición contra la Historia», después de un tiempo en que, se dice, se ha escrito «la Historia contra la Tradición». Porque, se afirma, desde la Ilustración es Historia lo que creen los historiadores, que no admiten más autoridad que la de la razón. Por lo demás, el pensamiento, el sentimiento, las creencias y los comportamientos se han interpretado ideológicamente durante casi dos siglos, coincidiendo con la consolidación del Estado y su aceptación como sujeto despersonalizado del poder y de la historia. Pues al necesitar la impersonal *ratio status* una cobertura intelectual para ordenar su potencia coherentemente y con autoridad, las ideologías compiten entre sí, en una especie de guerra civil intraestatal, para conquistar el Estado y disponer de su poder.

Definido ya en su origen como «dios mortal», se mitificó en determinado momento de su evolución. Dotado de personalidad moral, marchó, conforme al espíritu simplificador de la ciencia natural, atacando viejas tradiciones de la conducta a la vez que generaba su propia tradición. Producto del Renacimiento y de la Ilustración, el absurdo y complejo Estado actual, que incita tanto a protegerse de Él como a explotarlo, es una rémora en el mundo enteramente nuevo de las postrimerías del siglo XX, radicalmente distinto del que le vio nacer y afirmarse. Al faltarle a su ímpetu el contrapunto que le hacía gravitar —la Sociedad tradicional—, se proyecta, en contradicción con la realidad, en la infinitud de la abstracción.

Tampoco coincide ya lo estatal con lo político. Pero el agotamiento de sus posibilidades históricas puede ser el fin de la historia del Estado, no el de la Historia. Precisamente, parecen recabar de nuevo el protagonismo las naciones. Soterradas bajo el equívoco del Estado-Nación, son unidades de convivencia, formas de vida tradicionales, espontáneas, abiertas que, normalmente, ensanchan progresivamente su horizonte. En contraste, los Estados son espacios cerrados artificiosamente, que al dividir casi siempre las naciones, suscitan pasiones nacionalistas antitradicionales y, necesitados de justificación ideológica, difunden el deseo narcisista de vivir bajo la clausura impuesta por las pautas artificiosas de la estatalidad.

Entre los síntomas de la crisis de esta última ocupa un lugar especial el renacer de la tradición liberal que evidencia la incompatibilidad entre

liberalismo y Estado. Como ocurría antes de que se afirmase la estatalidad, la acción política puede revestir muchas formas, ya que sus fines concretos no tienen por qué coincidir con los estatales ni ejecutarse según el particular *modus operandi* de la *ratio status*. Depende de la libertad política, que es lo esencial de la democracia como régimen político. Su grave *impasse* actual indica, justamente, el déficit de esa dimensión de la libertad. En suma, la concepción del orden que justifica el Estado como única forma posible de orden parece derrumbarse por doquier.

En esta situación, el liberalismo retrotrae la política a la realidad —lo que el estatismo considera reaccionario—, pues no es otra cosa que la vieja tradición occidental de la política, en cuyo desenvolvimiento natural se interpuso el Estado, que no es forma espontánea de lo político como la Ciudad, el Reino o el Imperio, sino producto del racionalismo. Por eso el liberalismo no es una ideología más, sino una tradición de la conducta, arrinconada por el constructivismo político inspirado por el espíritu científico-técnico del que se alimenta la estatalidad; impulsada por la misma tradición política que, en un momento dado, vio en el Estado la mejor manera de restablecer el orden y la justicia, dando la seguridad indispensable a una Europa asolada por la guerra civil. Desde entonces cabe hablar de dos tradiciones liberales fundamentales: por un lado, la más antigua, estrictamente política, que, considerando irreductibles entre sí el Derecho y el Poder, propugna la limitación del gobierno mediante su sometimiento al Derecho y el reconocimiento sin condiciones de la libertad política como principio fundamental del orden político; por otro, la tradición regalista, a la postre estatista, que idealizó el Estado como único orden posible a cambio de absorber en él la libertad política uniendo artificialmente el Poder y el Derecho.

Al triunfar la tendencia regalista, el Estado monopolizó la política. Tras la Revolución Francesa, consiguió la más antigua imponer el arreglo del Estado de Derecho. Mas esta forma se descompuso poco a poco a lo largo del siglo XIX, decayendo el liberalismo político a medida que recuperaba la iniciativa el estatista, impulsado por el humanitarismo romántico y el peso del Estado, sin más oposición que la marginal del anarquismo.

El propósito de este libro, escrito con motivo de la recepción del autor en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, es examinar la naturaleza del liberalismo y poner de relieve que la teología política que subyace en la teoría del Estado es incompatible con la tradición europea de la Política.

D. N.
Madrid, abril de 1995

ÍNDICE

Capítulo I

LA SITUACIÓN HISTÓRICA

1. Con ocasión del gran acontecimiento histórico universal de 1989, se ha vuelto a hablar del fin de la historia, lugar teológico secularizado por Hegel, de una forma que recuerda el advenimiento del estadio positivo pregonado por Augusto Comte. La insistencia posterior de Nietzsche en el tema había quedado diluida, por influencia de Spengler, en el de la decadencia europea. Tuvo de nuevo cierto auge en la década de 1970, y fue un *leit motiv* de las meditaciones de Jesús Fueyo, que lo abordó en diversas ocasiones.[1]

El rápidamente famoso artículo[2] del estadounidense de origen japonés Francis Fukuyama relaciona el fin de la historia con el triunfo definitivo *urbi et orbi* de la democracia liberal. Tesis simplista, sorprendente y embarullada, antihistórica y antipolítica,[3] matizada por su autor en un inmediato libro posterior[4] cuyo éxito y divulgación son síntomas de la situación histórica:[5] se habría perdido incluso el sentido de la realidad a consecuencia de la «desmundificación» de la imagen básica del mundo de la modernidad en casi todos sus planos.[6] El hecho indiscutible es que el carácter azaroso de la situación empieza a parecer tan caótico, que ha dado lugar recientemente a una nueva disciplina científica.[7] Hasta tal punto «está avivada la

---

[1] *Eclipse de la historia* (1981). Posteriormente, «Reflexión sobre la época ahistórica» (1991).

[2] «The End of History?» (1989) y «A Reply to My Critics» (1989/90).

[3] Cfr., entre las reacciones inmediatas, J. Atlas, «What is Fukuyama Saying»; L. Pauwels, «Regard sur le monde»; S. Talbott, «The Beginning of Nonsense»; J. D'Ormesson, «La fin de l'histoire?»; G. Fernández de la Mora, «La miopía de Fukuyama»; J. M.ª García-Escudero, «¿Fin o principio de la historia?»; A. Muñoz-Alonso, «Sobre el fin de la historia»; A. Bloom y otros, «Responses to Fukuyama»; T. Fuller, «More Responses to Fukuyama». Más recientemente, G. Fernández de la Mora, «El supuesto fin de la Historia» y J. Esparza, «El *Último Hombre*: la oveja negra de un mundo feliz».

[4] *El fin de la Historia y el último hombre* (1991).

[5] Para este concepto, J. Marías, *La estructura social*, 6.

[6] J. Fueyo Álvarez, «La crisis moderna del principio de realidad» (1993), p. 274.

[7] La «caología». Véase G. Balandier, *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento.*

conciencia de desorden», dice Balandier,[8] que la tumultuosa incertidumbre que caracteriza la situación podría llevar incluso a preguntarse si no se trata, más que de la crisis de una época, de los albores de un nuevo tiempo-eje de la historia universal de alcance comparable al descrito por Jaspers.[9] La dogmática afirmación de Fukuyama permite, empero, eludir las especulaciones de la filosofía de la historia, limitando el campo al examen de la naturaleza del liberalismo, del que la democracia constituye una consecuencia posible.[10] Pues, en la medida en que se trate de una tradición y no de una teoría abstracta que ha tenido más o menos fortuna, el supuesto fin de la historia podría ser también su final. Pero en este caso no resulta fácil entender qué quedaría entonces de la democracia. O bien, ¿a qué liberalismo y democracia se refiere?

2. Afirmar sin más el fin de la historia pertenece al género de «historia pura» que ha prevalecido desde el siglo XIX. Pero semejante concepción de la historia, desprovista de prejuicios estéticos y de toda relación con principios metafísicos y generalizaciones cosmológicas, es una ficción de la fantasía, «en la que sólo pueden creer, decía Whitehead, mentalidades escastilladas en el provincianismo —provincianismo de una época,de una nación, de una escuela o de un grupo de intereses— e incapaces por esto de sospechar sus propias limitaciones».[11] No obstante, si se toma el supuesto fin de la historia como hipótesis o pretexto, el momento no puede ser más oportuno para hacer cuentas. Seguramente no ha llegado la hora del juicio universal. Pero, en la medida en que *die Weltgeschichte ist der Weltgericht*, quizá sea buena la ocasión para intentar un balance general desde este punto de vista. Pues no cabe duda de que algo grave está ocurriendo ante nuestros ojos en este tiempo finisecular, aunque

---

[8] G. Balandier, *El desorden...*, p. 11. «La era de lo falso y lo engañoso, más la 'era del vacío' y el 'fracaso del pensamiento' —recuerda y resume Balandier en el mismo lugar— han sido proclamados recientemente. Las apariencias, las ilusiones y las imágenes, el 'ruido' de la comunicación desnaturalizada y lo efímero llegan a ser poco a poco los constituyentes de una realidad que no es tal, sino que se percibe y es aceptada bajo esos aspectos.»

[9] *Origen y meta de la historia.* 1.ª Intr.

[10] El escritor liberal italiano N. Matteucci decía hace años que «entre la democracia totalitaria y la democracia populística de hoy, aparece como muy oportuno si es que no necesario, un reexamen de los primeros principios del liberalismo, que debieran constituir el fundamento de los sistemas constitucionales. Sólo mediante esta toma de consciencia será posible afrontar con pleno conocimiento la miseria y la ansiedad del siglo veinte, garantizando la libertad en la innovación y la transformación social.» *Il liberalismo in un mondo in trasformazione*, p. 21. Después de la *perestroika*, es absolutamente necesario.

[11] A.N. Whitehead, *Aventuras de las ideas*, p. 12.

no se trate precisamente del fin de la historia. Se observan por doquier, junto con la sensación de incertidumbre, alteraciones, oposiciones entre lo viejo y lo nuevo, y se vislumbran intensas variaciones históricas, unido todo ello a una intensa repolitización. El conjunto da la impresión de confusión, desorientación y falta de sentido. En suma, si lo que confiere restrospectivamente sentido a lo histórico es la diferencia entre el hecho y el acontecimiento, parece evidente que algo ha perdido su sentido y algo está cobrándolo.

3. En efecto, si no se trata del fin de la historia, aparentemente ha llegado a su final, con una época, *una* historia. Tal vez la historia de Europa, en su pretensión de representar la historia universal por haber sido la más dinámica de todas las historias transcurridas hasta ahora. Mas hablar de una historia sólo tiene sentido desde un presente. Por tanto, para mantener la afirmación hay que hacer el balance que permita diseñar la perspectiva que hace inteligible el presente al reducirlo a una unidad con el pasado. Y una auditoría desapasionada de la situación arrojaría sin duda el resultado de que, a pesar de todas las deficiencias que invocan sus detractores, la civilización europea ha sido y es todavía sin comparación la más humana y tolerante de las conocidas. Si bien se mira, a eso se debe, más que al progreso económico y técnico, su éxito universal. El rapto de Europa no se reduce, como ha mostrado mi maestro Luis Díez del Corral, al extrañamiento de elementos materiales por simple mimetismo, sino a la fascinación de los raptores ante la única civilización liberal y humanista. ¿Por qué, pues, el fin de la historia europea?

4. El marxismo, que ha facilitado tanto su penúltima difusión a escala planetaria, fue una revolución que creía tener lugar en la plenitud de los tiempos.[12] Pudo penetrar en todas las culturas y civilizaciones porque prometía la definitiva humanización de la naturaleza misma y el reinado final de la libertad en el que daría comienzo la verdadera historia, la del hombre emancipado de sus limitaciones inhumanas. La ideología rival del *american way of life*, que sigue siendo la última manifestación del mismo impulso, comparte con aquél esos objetivos escatológicos universales.[13]

---

[12] A diferencia de «las revoluciones inspiradas por los radicales burgueses y por los conspiradores socialistas», decía J.A. Schumpeter, «Karl Marx», en *Diez grandes economistas*, p. 95.

[13] «La situación que ocupamos entre las naciones del mundo —decía Jefferson a los ciudadanos de Washington el 4 de marzo de 1809— es honrosa pero terrible. Tengo a mi cuidado los destinos de esta República solitaria, monumento único de los derechos del hombre y única depositaria del fuego sacrosanto de la libertad y el *self-government*, fuego que desde aquí hay que propagar a otras regiones de la tierra si llegan alguna vez a ser susceptibles de su benigna influencia.» En L. Díez del Corral,

A decir verdad, tanto el marxismo soviético —combinación fanática de ideas europeas con el mito eslavo ortodoxo de la tercera Roma, que haría triunfar por fin el bien sobre el pecado— como el estilo de vida norteamericano —versión puritana calvinista del mito veterotestamentario de la Nueva Jerusalén inocente y sin pecado— expresan una visión deformada y utópica de los ideales europeos, que hunde apolíticamente sus raíces en el humanismo de esta «civilización de ideas», como la definiera Husserl. El denominador común del universalismo marxista y norteamericano es la democracia. Y la democracia, ligada históricamente al desarrollo de las clases medias,[14] es una tendencia de toda la historia europea hacia formas de sociedad en que prevalece el principio de la igualdad sobre el aristocrático de la desigualdad, que ha informado las sociedades del pasado. El marxismo y el norteamericanismo, herederos de la ideología ilustrada de la emancipación, la conciben empero con fervor religioso, como una suerte de *parusía* terrenal, divulgándola con un sentido más moral que político. La civilización europea es, sin embargo, esencialmente política, debiendo a este atributo su humanismo, que se pierde inevitablemente en las interpretaciones quiliásticas. «A veces —se ha escrito— el proceso de secularización llega muy lejos y acaba en actividades rebeldes, superprometeicas, que parecen contradecir el punto de partida.»[15]

5. La democracia liberal está tan íntimamente vinculada a la historia europea, que será imposible su presunto triunfo *urbi et orbi* si, verdaderamente, se hubiese acabado la historia; pues, en este caso, la revolución democrática —encarnada, sin duda, para Fukuyama, en el *american way*— quedaría circunscrita a la civilización occidental. De ser cierto, tampoco sería el fin de la historia europea, salvo en esa pretensión de ser *la* historia universal, sino, acaso, el fin de la historia de una época vinculada a su figura política: el Estado. La filosofía de la historia hegeliana, a la que se remite explícitamente Fukuyama, que planteó la aporía, ve la historia europea, que para Hegel era, ciertamente, universal, como progresión de la idea del Estado concebido ontológicamente, como cosa-en-sí, forma política de lo Absoluto capaz de reconciliar todas las oposiciones. De modo que, con independencia del discutible triunfo de la democracia liberal, *el anunciado fin de la historia puede ser más bien el de la historia de Europa*

«Consideraciones sobre el rapto de Europa», en *Perspectivas de una Europa raptada*, pp. 68-69. «Estados Unidos era y es una sociedad milenarista», afirma P.Johnson, *Tiempos modernos*, 7, p. 268.

14 Véase A. de Tocqueville, *La democracia en América*; M. Guizot, *Historia de la civilización en Europa* (1885) y *De la democracia en Francia*; etc.

15 L. Díez del Corral, «Sobre la singularidad del destino histórico de Europa», en *De historia y política*, p. 263.

como historia del Estado. Desontologizada la estatalidad por la ideología, al quedarse reducida a manifestación suprema del espíritu neutral y objetivador de la técnica,[16] y, por consiguiente, radicalmente despolitizada, ha quedado al descubierto su naturaleza de puro instrumento al servicio del poder. Advertía Bernanos en 1947 que «el problema del Estado moderno es uno de los aspectos capitales de la crisis universal». Y añadía que como el Estado todavía se llama Estado, «continúa beneficiándose de la consideración ligada antaño a esta palabra».[17] En este sentido, sí habría triunfado el liberalismo, una antigua tradición europea que se configuró como doctrina política laica, justamente para enfrentarse a la ontologización de la estatalidad por la teología política moderna, que constituye el trasfondo de toda verdadera teoría del Estado como forma histórica de lo Político. Y, en cierto modo, también habría triunfado otra posibilidad de la democracia al fracasar la contrarrevolución democrática socialista,[18] que, apoyada en el Estado, ha pugnado con la concepción liberal. Pero todo eso en modo alguno significa que hayan vencido para siempre el liberalismo y la democracia. *Veritas filia temporis.*

6. Circunscribiríase, pues, el fin de la historia al fin del Estado y de su contrapunto, la sociedad moderna. Es decir, al fin de las legitimidades modernas. Que, mientras no sean sustituidas por una nueva legitimidad, dejan paso a una inquietante situación de ilegitimidad.[19] Agotada la dialéctica del Estado y la sociedad por la incapacidad de aquél de cumplir los amplios fines securitarios prometidos por el humanitarismo que constituye su último sustrato espiritual,[20] y por haber perdido la política moderna la neutralidad objetiva propia de la *ratio status*, reverdece el espíritu liberal,

---

[16] Que ha desontologizado también la Sociedad, el *pendant* artificial moderno del Estado.

[17] *La libertad, ¿para qué?*, p. 80.

[18] «Actualmente —escribía M. Kriele dos años antes de la culminación de la *perestroika*— se encuentra bloqueada y en parte rechazada la revolución democrática mundial por la contrarrevolución socialista, que pretende ser también una revolución universal, con la que tiene que rivalizar.» *Die demokratische Weltrevolution*, p. 12.

[19] Hasta el siglo XVI, lo «legítimo» lo definía la Iglesia; luego, poco a poco, el Estado; desde la Revolución francesa y especialmente desde la de 1848, los intelectuales emancipados de la Iglesia y el Estado, a través de la ideología, en nombre de la Sociedad; desde 1968, tras un breve predominio de los científicos sociales, la opinión pública. Pero la opinión, en tanto opinión, no puede definir la verdad.

[20] Th. Spragens, Jr., sin plantearse las formas que puede adoptar el liberalismo, ha expuesto cómo cabe llegar desde los supuestos del humanitarismo liberal a la tecnocracia, el irracionalismo político o pura y simplemente a la tiranía. *The Irony of Liberal Reason*. Véase también el sugerente libro de R. y C. Polin, *Le libéralisme. Espoir ou péril*. Raymond (OUI) se pronuncia a favor y su hijo Claude (NON) en contra.

no siempre bien dirigido y comprendido, como exigencia de una nueva forma de lo Político y de cambio radical en la organización de la vida social.[21] Por lo pronto, ha surgido un mundo nuevo de la *Raumrevolution* del siglo XX, en el que, al ser único el espacio político, resultan inadecuados los viejos conceptos de la teoría del Estado,[22] reducida, por lo demás, a una suerte de insustancial pseudoontología sociológica legalista. Como decía Tocqueville anticipando el futuro, se necesita una política nueva para un mundo enteramente nuevo.

7. Tal vez deba consistir ahora el papel de Europa en inspirar la nueva política con su propia tradición. Pero la gravedad de la situación histórica, en la que se oye continuamente hablar de la necesidad de un nuevo orden —de *Weltorientierung*— en un mundo confuso, resulta aún más evidente ante la parálisis de la inteligencia política europea. Y no por un achaque de eurocentrismo, sino porque ha sido hasta ahora la única inteligencia política[23] universalmente rectora, sin que se vislumbre que pueda sustituirla alguna de sus proyecciones ultramarinas, más bien deficitarias en categorías políticas, o la de alguno de los raptores de Europa. En este último caso, al ser la política una tradición, no es seguro que vaya a concebirse como la europea, como fundamento del humanismo, conforme al tópico de que sólo es posible una política liberal en una sociedad suficientemente liberal. Como dice M.I. Finley, donde prevalece el principio, aunque sólo sea en espíritu, *quod principum placuit legis habet vigorem*, hay gobierno de recámara, y, por tanto, no puede haber política. Igual que los griegos pensaban, al agotarse su forma de vida política, que era más humana que cualquier otra de las existentes, es legítimo sostener, reconociendo sus limitaciones, la superioridad por ahora de la visión europea de lo Político y la Política.

8. Para entender el alcance de la crisis de la inteligencia política, conviene fijarse en observaciones como las de W. Hennis, hace más de veinte años. «La moderna ciencia política europea —decía Hennis— ha sucumbido al peligro de tomar sus conceptos, presuntamente generales, que exponen la esencia de la cosa, no de esta esencia, sino de su represen-

---

[21] El Estado mínimo es imposible por ser el Estado una forma política concreta de una época concreta. Hayek propone abandonar el término Sociedad, etc.

[22] Cfr., por ejemplo, recientemente, P.Lucas Verdú, *La Constitución en la encrucijada (Palingenesia iuris politici)*.

[23] V., para este concepto, J. Fueyo Álvarez, «Sobre la inteligencia política»: «Captar el sentido, la orientación y el efecto de los acontecimientos, ver simples cambios de talante de los protagonistas y de la masa, que los soporta —en el doble sentido de la expresión— es lo más aproximado a lo que parece ser la *inteligencia política*», concluye Fueyo, p. 214.

tación contemporánea. En vez de reflexionar sobre la época en que la ciencia misma se encuentra, refleja más bien la época.» Y precisa Hennis: «El primer político científico que cayó ampliamente en esta tendencia fue Maquiavelo.» A partir del pensador italiano, con el que el Estado adquirió carta de naturaleza, «la ciencia política moderna ha perdido cada vez más la conciencia de la relatividad de sus conceptos.» De manera que, convirtiéndose «necesariamente» en positivista, «se libera de la posibilidad de buscar siquiera una respuesta a las cuestiones más importantes de lo Político.»[24] A partir de Maquiavelo —y de las interpretaciones de Maquiavelo[25]— la política se ha identificado cada vez más con el Estado, llegando a confundirse la ciencia política con la del Estado y los conceptos políticos con los estatales. De ahí la necesidad, advertida como urgente tras la Revolución Francesa, de una ciencia social distinta de la ciencia del Estado.

[24] *Política y filosofía práctica*, pp. 20-21.

[25] «La fama inmortalizó a Maquiavelo, pero fue al precio de otorgar a su obra una investidura mítica. Diabólicos para unos, sagrados para otros, los libros de Maquiavelo empezaron a interpretarse a fines del siglo XVI. Y entonces —dice G. Fernández de la Mora— se abrió una polémica ya crónica en la historia del pensamiento occidental y que dura aún con interrogantes siempre vivos.» «Maquiavelo visto por los tratadistas políticos españoles de la Contrarreforma», p. 417. V. también, F.J. Conde, *El saber político en Maquiavelo*.

Capítulo II

LIBERALISMO Y TRADICIÓN

9. Otro aspecto muy discutible de las afirmaciones de Fukuyama, que refleja una opinión extendida, está relacionado con el hecho de que, al no ser el liberalismo una teoría como las de las ciencias naturales o la economía, sino una doctrina práctica resultante de tradiciones puramente europeas, parece difícilmente expropiable o extrapolable, y menos aún *manu militari*. Trátase de una actitud que descansa en una tradición de la conducta a la que se debe la posibilidad de dialogar con el adversario, tal como lo describiera G. Marañón en su famoso prólogo.[1] «La tradición de gobernar mediante la discusión y, con ella, el hábito de escuchar el punto de vista del otro, el desarrollo del sentido de la justicia y la predisposición al compromiso», decía Popper,[2] constituye una parte esencial de esa tradición dialógica.

El liberalismo es el espíritu de la dialéctica entre el humanismo y la política, términos estrechamente relacionados entre sí por formar parte de la misma tradición. El humanismo es la doctrina, la política es la práctica, y el espíritu liberal extrae sus principios de la síntesis de ambos. Por eso sólo se presentó el liberalismo independientemente y de manera muy poco sistemática, en los tiempos modernos, por una necesidad histórica, al

---

[1] «Ser liberal es, precisamente, estas dos cosas: primero, estar dispuesto a entenderse con el que piensa de otro modo; y segundo, no admitir jamás que el fin justifica los medios, sino que, por el contrario, son los medios los que justifican el fin. El liberalismo es, pues, una conducta y, por lo tanto, es mucho más que una política. Y como tal conducta, no requiere profesiones de fe sino ejercerla, de un modo natural, sin exhibirla ni ostentarla. Se debe ser liberal sin darse cuenta, como se es limpio o como, por instinto, nos resistimos a mentir.» *Ensayos liberales*. J.-M. Benoist dice, de forma parecida, que el liberalismo «es menos un sistema que una actitud, una ética, capaz de inspirar una política y de acomodar al pluralismo un tejido social con una flexibilidad que le exime de toda vinculación rígida a credos doctrinarios.» Les *outils de la liberté*, III, p. 79. G. Burdeau dice al comienzo de *El liberalismo político* que es «una actitud, una predisposición de la mente a considerar en determinada perspectiva los problemas que plantea al hombre la organización de la vida en sociedad».

[2] *En busca de un mundo mejor*, p. 206.

hacerse estatal y neutral la política,[3] distanciándose de la auténtica tradición humanista, que constituía su presupuesto. «El liberalismo moderno —decía F. Watkins— es la forma secular de la civilización occidental.»[4]

10. Tratándose de una tradición, que combina por tanto, creadoramente, la continuidad con la innovación, la permanencia con la progresión, como decía Coleridge, no resulta fácil entender la proclamación del triunfo universal de la democracia liberal, debida quizá a un exceso de optimismo intelectualmente calvinista. No es un problema de *political science*, sino de filosofía política e historia de las ideas. Y tanto en una como en otra, citando de nuevo a Whitehead, la noción de «conocimiento escueto» es una abstracción incompatible con el pensamiento.[5] Como, aparentemente, ha resultado relativamente fácil expropiar la ciencia aplicada y la técnica europeas, así como la ciencia económica y la *political science*, se ha suscitado la ilusión de que es posible copiar con éxito el capitalismo a pesar de su origen histórico, vinculado a formas de vida específicas de Occidente. Y puesto que el capitalismo es la fórmula mítica reduccionista de la civilización occidental aceptada «científicamente», se pasa por alto que no es lo mismo imitar las tradiciones de la conducta en que descansa. Recordaba M. Polanyi el lugar común de que aun la misma ciencia «puede existir —y continua existiendo— gracias tan sólo a que sus premisas pueden ser personificadas en una tradición y pueden ser aceptadas en común por una comunidad».[6] El fracaso ha sido notorio siempre que se han querido extrapolar tradiciones por la fuerza; y la mera imitación no garantiza autenticidad. De todos modos, se requeriría tanto tiempo para que se recibiesen y consolidasen, que resulta ilusorio políticamente contar con ello. Justamente, confiere su singularidad a todo lo que concierne a la Europa expropiada el hecho fundamental de que «la cultura europea es esencialmente una cultura secularizada»[7]. Mas la vitalidad de una cultura secularizada depende de aquello que se seculariza.

11. Europa «no es una creación política, sino una comunidad de pueblos que participan de la misma fe y de los mismos valores morales.»[8] Todos los miembros de la sociedad europea,[9] que aún existe, aunque se hacen

[3] Cfr. C. Schmitt, «La época de las neutralizaciones y despolitizaciones», *El concepto de lo Político.*

[4] *The Political Tradition of the West.*

[5] *Aventuras de las ideas*, p. 13. «El conocimiento —agrega Whitehead— va siempre acompañado accesoriamente de emociones y propósitos. También hay que recordar que existen grados de generalidad en las ideas...»

[6] *Ciencia, fe y sociedad*, p. 54.

[7] L. Díez del Corral, *El rapto de Europa*, p. 49.

[8] Ch. Dawson, *Hacia la comprensión de Europa*, p. 35.

[9] Véase J. Ortega y Gasset, *Meditación de Europa*.

esfuerzos enrevesados para construirla, como si existiese tan sólo el solar geográfico y tuviese que ser de nueva planta, participan por su historia en tradiciones comunes, de las que brota el espíritu liberal con una rica diversidad. No cabe decir lo mismo de las sociedades no europeas, con excepción de las de esta estirpe.[10] Historia y política se relacionan estrechamente. Decía W. von Humboldt que los tres elementos que configuran lo histórico son *la naturaleza de las cosas, la libertad humana y la disposición del azar*,[11] tras los que se reconocen los tres presupuestos maquiavélicos de la política como forma de acción o campo pragmático: necessità, virtú y fortuna.[12]

12. Solamente en Europa ha sido concebida la política como forma de actividad peculiar, cuyo objeto es defender la libertad mediante la justicia, dando lugar a la tradición moral «que hace posible alcanzar un compromiso justo o equitativo entre intereses en conflicto cuando es necesario».[13] Pues una tradición no consiste en la conformidad con un rasgo singular, sino en la capacidad de cambiar sin perder su identidad y en tolerar y unir una variedad interna.[14] Y esa tradición política —la de que el gobierno ha de ser limitado por ser «un peligro constante o un mal aunque necesario»,[15] que en vez de amparar las libertades puede acabar con ellas— ha impregnado e impregna todavía el *ethos* de la sociedad europea, conforme al principio de todo tradicionalismo de que «la sabiduría práctica se encuentra más auténticamente encarnada en la acción que expresada en reglas de acción».[16] Y, precisamente, «Europa ha sido, en el fondo, más acción que sabiduría.»[17]

13. Por la misma fecha del primer artículo de Fukuyama sobre el fin de la historia escribía J. Gray, dando cuenta de la situación, al examinar el carácter ideológico de diversas maneras de presentar el liberalismo: «Si abandonamos la engañosa perspectiva de la universalidad, podemos ver la sociedad liberal como un logro histórico, una herencia de instituciones

---

[10] Y sigue sin resolverse hasta qué punto Rusia es europea. G. de Reynold comienza *El mundo ruso* con la afirmación de que «Rusia no pertenece a Europa sino a Asia». Cfr. las consideraciones de L. Díez del Corral, «Historiadores en Rusia», *Perspectivas de una Europa raptada.*

[11] *Betrachtungen über die bewegenden Ursachen in der Weltgeschichte* (¿1818?), pp. 284 ss.

[12] Véase F. Meinecke, *La idea de la razón de Estado en la edad moderna.*

[13] K.R. Popper, *En busca de un mundo mejor*, p. 204.

[14] M. Oakeshott, *Hobbes on Civil Association*, p. 7.

[15] K.R. Popper, *En busca de un mundo mejor*, p. 202.

[16] M.Polanyi, *Personal Knowledge*, p. 54.

[17] L. Díez del Corral, *El rapto de Europa*, p. 56.

y tradiciones que informan nuestro pensamiento y nuestra práctica de manera profunda, pero a las que no estamos obligados a reconocer un carácter apodíctico universal.»[18]

El liberalismo es una constante europea que amalgama vivencias, hábitos, costumbres, usos, instituciones, sentimientos, pensamientos e ideas que, hasta ahora, sólo han enraizado y prosperado en esta civilización. «El liberalismo —decía exactamente Alberto Lista en 1821— está ligado a la esencia de las sociedades europeas, tales como existen en la actualidad: es el resultado de toda la historia antigua y moderna.»[19] La civilización europea se caracteriza comparativamente por las múltiples manifestaciones de la libertad —política, religiosa, económica, artística, de las instituciones, etc.— en fértil tensión creadora. Y de la defensa de este modo de vida ha brotado el liberalismo como doctrina política. «El liberalismo moderno —escribía F. Watkins hacia 1948, preocupado por el destino de Occidente— no es en realidad propiedad de un grupo social particular, ni se reducen sus adictos a determinado sistema económico. Es la encarnación moderna de todas las tradiciones características de la política de Occidente. Si no sobreviviese el liberalismo, ello significaría el fin de la tradición política de Occidente.»[20]

14. Efectivamente, si Europa ha alcanzado en todos los órdenes altas metas, es debido, escribe Díez del Corral, a que «se trata de una cultura en segunda potencia. Los antiguos pusieron una crecida cantidad que los occidentales han sabido luego multiplicar.»[21] Y el liberalismo es la respuesta política a la idea de humanidad que «le ha sido inculcada a Occidente y se ha transformado en él en un instinto por obra del cristianismo y la cultura antigua».[22] Habiendo florecido la concepción política europea en el seno de una sociedad caracterizada por la «fértil variedad de situaciones» (Humboldt), es un ideal, una idea motriz que no busca la dominación de hombres y la aniquilación del enemigo político. La consideración de este último como adversario da la mayor importancia al compromiso, lo que hace del Derecho uno de sus elementos esenciales. El origen de la política es griego. En Grecia nació la política como forma de relación entre helenos, cuya sociedad no era menos variada. Precisamente fue el valor reconocido al compromiso una de las causas de la llamativa ceguera de los escritores griegos para la política exterior. Para ellos era otra cosa, en

---

[18] *Liberalisms. Essays in Political Philosophy*, Postscript, p. 240.

[19] «Origen del liberalismo europeo», en D.Negro, *El liberalismo español. Una antología*, p. 193.

[20] *The Political Tradition of the West*, al comienzo.

[21] *La función del mito clásico en la literatura contemporánea*, p. 96.

[22] A. Weber, *Historia de la cultura*, p. 348.

la medida en que se refería a relaciones con poderes extrahelénicos de las que podía resultar no sólo la desaparición del superior modo de vida griego, si llegasen a establecer su dominio en territorio heleno, sino la dominación directa sobre hombres propia de la tiranía, enemiga absoluta del Derecho. Como la política verdaderamente exterior entrañaba para ellos una oposición existencial entre el humanismo de la libertad y la no-libertad de Oriente, no cabía el compromiso. Equívoco que, por diversas causas y la necesidad de las cosas, ha vuelto a reproducirse en cierto modo en este siglo, con grave menoscabo de la tradición política, en la que ha dejado profundas secuelas.

15. Ni en Grecia ni en Roma hubo constitucionalismo, palabra que se empezó a utilizar con ocasión de la revolución norteamericana y que es consustancial al liberalismo moderno. Sin embargo, había surgido en las ciudades y reinos medievales, que no tuvieron que ocuparse de la religión, tarea que correspondía a la Iglesia.[23] Con todo, aunque el liberalismo propiamente dicho apareció hace tres siglos ligado al restablecimiento de la antigua Constitución de Inglaterra, y la palabra liberal es aún más reciente,[24] «fue ya en lo esencial una creación del mundo grecorromano del mar

[23] H.J. Berman, *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*, pp. 395 ss.

[24] Según Hayek, en inglés empleó por primera vez el término liberal A. Smith. En español, liberal, del latín *liberalis*, es palabra de uso corriente hace mucho tiempo, relacionada con la virtud de la liberalidad y, a través de esta última, con la de la justicia. Según Antonio Alcalá Galiano, «la voz de liberal, aplicada a un partido o a individuos, es de fecha moderna y española en su origen, pues empezó a ser usada en Cádiz en 1811, y después ha pasado a Francia, a Inglaterra y a otros pueblos. Artes liberales decían los romanos a las propias de hombres libres. Liberalidad, en el sentido de generosa tolerancia o buena interpretación de pensamientos y hechos ajenos, es voz usada hace tiempo, especialmente por los ingleses. Así, Burke decía en 1790 en su agria censura de la Revolución de Francia, hablando de los primeros revolucionarios de aquella nación: 'Su libertad no es liberal'(*their liberty is not liberal).* En Francia, hasta 1799, nadie usó la voz liberal, en sentido político, hasta que Bonaparte, después de haber acabado con la libertad, hizo decir a sus escritores que su triunfo sobre el Consejo de los Quinientos y sobre los revolucionarios era el triunfo de las *ideas liberales*. Del uso común de la palabra liberal nace la novel palabra liberalismo», testimoniaba el escritor español en 1864: «Orígenes del liberalismo español», p. 440, nota. Cfr. V. Lloréns Castillo, «Sobre la aparición de 'liberal'», *Literatura, Historia, Política*; y M. Moreno Alonso, «Lord Holland y los orígenes del liberalismo español» y «Las ideas políticas de *El Español*». La palabra debió empezar a utilizarse en el círculo gaditano de este tercer lord Holland (1773-1840), que consideraba España su segunda patria y cuya influencia sobre los españoles, a los que recomendaba el liberalismo tradicionalista de Burke, fue considerable. Napoleón empleó en sentido legal la expresión «Constitución liberal» en el Decreto publicado en la *Gaceta extraordinaria de Madrid*, de 11 de diciembre de 1808, al referirse a la de Bayona.

Mediterráneo»[25] Aquí empezó a aplicarse normalmente en la política el compromiso, del que decía Simmel que es uno de los instrumentos decisivos de la civilización. Por lo que cabe afirmar que la política, tal como se entiende en la tradición europea, «figura entre las actividades humanas menos normales en el mundo premoderno. Fue un invento griego»,[26] que constituye la primera expresión del liberalismo, pues dio origen, por lo pronto, a la distinción capital, no siempre clara, entre Político y Política.

16. Lo Político es una esencia que se reviste históricamente de múltiples formas. Han existido hasta ahora unidades políticas cualitativamente muy distintas, desde la ciudad al imperio. El Estado no es más que una de esas manifestaciones históricas de lo Político, precisamente la que corresponde al movimiento de racionalización que caracteriza la civilización moderna. Ahora bien, la actividad de lo Político dejado a sí mismo obedece a su propia lógica, la del poder, la de la *ratio status* si se trata del Estado. La política es una actividad general del ser humano, que llena la historia. Pero ha adoptado diversas formas en el curso de los tiempos, se ha fundado sobre principios diversos y ha dado nacimiento a las instituciones más variadas sin necesidad de coincidir siempre mecánicamente con la lógica de lo Político en cada caso. La peculiaridad de la Política ha consistido, justamente en Occidente, en modificar los métodos, los medios y hasta los fines de lo Político, moralizando el ejercicio del poder. La Política es, pues, distinta de lo Político, aunque lo oscurezca el hecho de que tome como modelo la actividad estatal en aspectos particulares o se reduzca, como en nuestros días, a la actividad del Estado.[27]

17. G. Sartori, tras examinar la concepción de lo Político de C. Schmitt, concluye que hay dos formas contrapuestas de política: la «política como guerra» (la de Schmitt) y la «política como paz», que presenta como la liberal.[28] En realidad no existe contradicción: la concepción schmittiana corresponde a la política vista desde lo Político, esencia permanente que tiene sus propios criterios.[29] La de Sartori es la de la Política, pero no en abstracto, sino según la tradición moral europea. Política de principios, no de consecuencias. Justamente porque su fin es la paz, no ve al enemigo como *inimicus* o «enemigo absoluto», sino como *hostis*, adversario con el que es posible establecer compromisos. La inteligencia política moderna instituyó

[25] V. Leontovitsch, «Das Wesen des Liberalismus», p. 37.

[26] M.I. Finley, *El origen de la política*. Griegos y romanos, recuerda Finley, inventaron también la historia política, *ib*., pp. 74-76.

[27] J. Freund, *Sociologie de Max Weber*, pp. 190-191.

[28] *Elementos de teoría política*, pp. 219-224.

[29] Cfr. J. Freund, *La esencia de lo político*.

el Estado, forma genuinamente europea, justamente como un compromiso ideal —el contractualismo cientificista— para adaptar lo Político, mediante su neutralización jurídica, a los ideales de la tradición europea, que rechazan la paz servil. Pues el auténtico pensamiento político liberal es consciente de que «el momento del poder o de la fuerza es ineliminable de la sociedad humana y que todo enmascaramiento o camuflaje ideológico de esta realidad es, más que inútil, peligroso».[30]

18. El *compromiso*, el único medio que permite una cooperación pacífica,[31] ha encontrado en Europa su expresión superior en la Política. La Política no es aquí la forma en que el poder político persigue objetivos propios —como recordó Maquiavelo originando un escándalo cuyos ecos aún no se han apagado—, sino que ha sido concebida como garantía y medio de realización de la libertad. Gracias al compromiso, en Europa es «la política el alma de la vida social, su espíritu, pues integra y coordina las múltiples actividades prácticas que en ella se llevan a cabo, dándoles así unidad.»[32] Por eso existe en Occidente una especie de relación orgánica entre la Política y el Derecho:[33] el poder ha de tener por límite y norma las libertades naturales de los hombres libres —el gobierno ha de ser limitado— y someterse a la razón —lo que implica gobierno bajo leyes, no de hombres—. Pues, según su verdadera naturaleza, las leyes son compromisos.

19. Así pues, la tradición del gobierno limitado y el imperio de la ley constituyen el antecedente de la tradición liberal propiamente dicha, cuya política es, justamente por eso, «la custodia de una manera de vivir».[34] Cualquier tradición, ha escrito recientemente A. MacIntyre, tiene ciertas características relacionadas con su racionalidad como tal tradición. Por lo pronto, «cierto punto de partida histórico contingente en cierta situación en la que se puso en cuestión cierta serie de creencias establecidas y de prácticas que presuponen creencias.» Todo ello se articula de nuevo, se enmienda, se modifica y se aumenta y, a partir de ese momento, atravesará la tradición diversas etapas.[35] El punto de partida histórico contingente del liberalismo fue el momento, que culminó en la Grecia del siglo V anterior a Cristo, en que se introdujeron ideas morales que constituían una crítica

---

[30] N. Matteucci, *Il liberalismo*, p. 46.

[31] Cfr. L. von Mises, *Im Namen des Staates oder Die Gefahren des Kollektivismus*, p. 72.

[32] R.Alvira, *Reivindicación de la voluntad*, p. 203.

[33] Véase J.Freund, *Politique et impolitique*, pp. 285 ss, y *La esencia de lo político.*

[34] M. Oakeshott definía así la política. *Rationalism in Politics and other Essays*, p. 58.

[35] *Tres versiones rivales de la ética*, pp. 153-154.

efectiva del sistema establecido.[36] La tradición liberal empezó a formarse con la tradición del racionalismo crítico, cuya sustancia, la discusión crítica, constituye el elemento esencial de la actitud liberal frente al dogmatismo natural de la opinión.[37] A Croce le gustaba definir el liberalismo como una «religión crítica». Y precisamente en Grecia, decía W. Otto, se nos manifiesta una de las más grandes ideas religiosas de la humanidad, muy distinta de las concepciones de otras culturas: «la idea religiosa del espíritu europeo», que se concreta en «la capacidad de ver el mundo en el esplendor de lo divino». Es decir, no como un mundo deseado sino real.[38]

20. La tradición es un medio indispensable del conocimiento de la vida histórica. Gracias a ella se articula el sentido común, que constituye «una necesidad de la vida social». Por eso, la llamada liberación de una tradición «sólo es realmente —como dice Popper— un cambio de una tradición a otra».[39] Una tradición implica, ciertamente, el sometimiento a una autoridad, es decir a reglas ocultas transmitidas por los antepasados y aceptadas acríticamente por imitación. Mas una sociedad que quiera conservar un acervo de conocimiento personal ha de someterse a la tradición,[40] incluso en el campo del conocimiento superior.[41] De ahí la necesidad de la crítica, que no excluye que no haya nada más peligroso que la aniquilación del marco moral tradicional. «Su destrucción conduce, finalmente, al cinismo y al nihilismo, es decir, al desprecio y la disolución de todos los valores

---

[36] A.N. Whitehead, *Aventuras de las ideas*, p. 25.

[37] V. también la crítica de Popper al mito de la opinión pública, según el cual la verdad acaba manifestándose y triunfando, pues la opinión progresa incesantemente. Es lo que el autor austriaco llama «teoría del optimismo racionalista», que se traduce en la teoría progresista del liderazgo: «La opinión pública y los principios liberales», *El desarrollo del conocimiento científico*, pp. 400 ss. La confusión entre verdad y opinión se apoya en la creencia de que la causalidad universal uniforme impulsa la historia (esencialismo).

[38] *Los dioses de Grecia*, p. 8. En cambio, añade Otto más adelante, «la mentalidad asiática permaneció siempre en el grado de espíritu que el mundo homérico ha superado fundamentalmente» (p. 21). «La religión homérica es la primera gran manifestación del espíritu» y «a la vez, la primera gran revelación de la naturaleza» (p. 135).

[39] «Hacia una teoría racional de la tradición», *El desarrollo del conocimiento*..., pp. 154 y 144.

[40] M.Polanyi, *Personal Knowledge*, p. 53. Popper afirma rotundamente que la ciencia «se diferencia de los viejos mitos, no en que sea algo distinto de un mito, sino en que está acompañada por una tradición de segundo orden: la de la discusión crítica del mito»: «Hacia una teoría racional de la tradición», *El desarrollo del conocimiento*..., p. 150.

[41] Que incluye, «además de los sistemas científicos y otras verdades fácticas, todo lo que es coherentemente creído como recto y excelente por los hombres de su cultura»: M.Polanyi, *Personal Knowledge*, p. 375.

humanos.»[42] La tradición es lo esencial del *ethos* de una sociedad, sin el que esta última no puede existir.[43] Hace posible el consenso social, sin el que resulta imposible el compromiso político. La concepción política de Tomás de Aquino, a quien lord Acton consideraba el primer *whig*, resume muy bien todavía el *ethos* de Europa como sociedad política.

21. Ese *ethos* resultó de ensamblar las tradiciones griega, romana y cristiana de la Política y lo Político. El Aquinatense —a quien se ha acusado a veces de haber laicizado la teología—, siguiendo, efectivamente, el impulso laicista dado a lo temporal por Gregorio VII, inició la ciencia política propiamente dicha, cuyo carácter es problemático, no sistemático,[44] inspirándose en Aristóteles.[45] Se le debe que la palabra política entrase en el lenguaje de forma que «pensar en términos *políticos*, pasó a ser una nueva categoría mental».[46] Mejoró la definición aristotélica del hombre como animal político al añadir social (animal político y social),[47] y fijó la política como ciencia del gobierno que se refiere al producto natural que es lo Político, distinguiéndolo de la Iglesia, producto supranatural: lo Político es «una congregación de hombres»; la Iglesia, «congregación de los creyentes», etc. Según Santo Tomás, la sociedad política es perfecta; es decir, está dotada de todos los poderes y medios necesarios para regirse a sí misma sin subordinarse a ninguna otra. Pero especifica que «la ciudad se rige por dos formas de régimen: a saber, político y real. El régimen es real (*regale*) cuando quien rige la ciudad tiene plenos poderes. El régimen es político (*politicum*) cuando el que gobierna tiene limitada la potestad por determinadas leyes de la ciudad.»[48]

---

[42] K.R. Popper, *En busca de un mundo mejor*, p. 204.

[43] Por otra parte, «la sociedad en sí misma no es nada, sólo existe porque comporta instituciones: desde la familia hasta la justicia y la división del trabajo, pero también unas reglas, unas costumbres, unas leyes. Una sociedad sólo existe porque está organizada»: J. Freund, «Algunas ideas sobre lo político» (1944), p. 13.

[44] Como ha recordado R. Fernández-Carvajal refiriéndose explícitamente a la ciencia política griega, *Introducción a la ciencia política*, pp. 148-149.

[45] Una interpretación reciente de Aristóteles como «liberal»: D.B. Rasmussen/D.J. Den Uyl, *Liberty and Nature. An Aristotelian Defense of Liberal Order*.

[46] W. Ullmann, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, p. 167. El *praeceptor Germaniae*, Rábano Mauro (*ca.* 784-856), discípulo de Alcuino, parece haber sido el primero que empleó la palabra «política» en la Edad Media.

[47] Por eso decía Ortega que «el Estado, cosa social, se oculta siempre tras de los hombres, tras de individuos humanos que no son ni pretenden ser sin más cosas sociales.» *El hombre y la gente*, p. 218.

[48] «Civitas autem duplici regimine regitur: scilicet politico et regali. Regale quidem est regimen, quando ille qui civitati praeest habet plenariam potestatem. Politicum autem regimen est, quando ille qui praeest, habet potestatem coarctatam secundum aliquas leges civitatis.» *In libros politicorum Aristotelis expositio*, I, I, I.

Esta fina y fundamental distinción entre *regimen politicum* y *regimen regale* se perdió poco a poco con el aumento del poder real y la aparición de la estatalidad, aunque todavía recordó con vigor John Fortescue (*ca.* 1400-*ca.* 1475) la diferencia entre *dominium regale*, según él, característico de Francia, y *dominium regale et politicum*, que era el inglés.[49]

22. *Politicum* y *regale* coincidían respectivamente con el tópico corriente en la doctrina política europea a fines del siglo XIII, que distinguía la *jurisdictio*, el derecho, del *gubernaculum*, el gobierno, estudiados brillantemente por Ch. MacIlwain[50] en relación con el empleo de esa terminología por Henry de Bracton (+1268), que consolidó la influencia del derecho romano en Inglaterra, y para quien, resumiendo el espíritu de la tradición política, si no hay ley no hay rey.

Jurisdictio equivalía aproximadamente a constitución, lo mismo que *politicum*, y, como, en el contexto de aquella época, supremacía de la ley venía a significar libertad política, pues la ley expresaba el hábito de vida de la comunidad y su voluntad, ambos términos se referían al régimen libre. *Gubernaculum* era la actividad de gobernar, y el constitucionalismo o régimen libre descansaba en la armonía de ese binomio *gubernaculum-jurisdictio*, traducido sociológicamente entonces en el dualismo príncipe o corona y pueblo. El primero gobierna; pertenece al segundo el Derecho, que determina el alcance del *gubernaculum*. Sobre esos supuestos había establecido Santo Tomás la diferencia capital entre gobierno político, si predominaba la *jurisdictio*, el gobierno de las leyes, y gobierno regalista, si predominaba el *gubernaculum*, que era por sí solo gobierno arbitrario. Entendía por regalista el que poseía plenos poderes —*plenaria potestas*— sin tener que dar cuenta a ninguna instancia humana de sus actos. En cambio, corresponde el régimen político[51] a la naturaleza del ser humano,[52] que se perfecciona con la libertad política, que la completa.

[49] V. la excelente síntesis que hace W. Ullmann del pensamiento político de Santo Tomás en *Historia*..., pp. 167-177. Egidio Romano conservó la distinción en la *Glosa castellana al Regimiento de príncipes*.

[50] *Constitucionalismo antiguo y moderno*.

[51] J. Freund definía el régimen político como «la institucionalización de una opinión, es decir, la traducción en términos jurídicos del ajuste de los poderes acerca de las relaciones entre mando y obediencia», etc. «Algunas ideas ...», p. 16.

[52] «Si el hombre está condenado a la vieja política —decía Freund— es porque el hombre, en cuanto hombre, está condenado a seguir siendo un hombre. Hay una naturaleza humana. Si alguna vez fuera capaz la biología de transformar el ser humano en su naturaleza —lo que no es imposible—, el resultado no sería otro hombre, sino otra cosa distinta a un hombre, algo que, desde el punto de vista de la humanidad, sería un monstruo.» «Algunas ideas...», p. 10.

La distinción entre regímenes políticos y regímenes regalistas, comprendiendo el regalismo los impolíticos y antipolíticos,[53] se perdió en las luchas por afirmar la estatalidad, aunque se conserva aún la idea de que la libertad constituye en todas sus dimensiones uno de los objetivos que justifican el Estado.[54]

[53] Para estas distinciones, J. Freund, *Politique et impolitique*.

[54] F. de los Ríos no dudaba en explicar el socialismo como una reacción frente al «obstáculo insuperable» del capitalismo «para el desarrollo de la libertad», porque, decía, «la clave de nuestra civilización radica en la libertad, como condición para que la conciencia y la voluntad desarrollen sus posibilidades innúmeras; la libertad es la condición de la dignidad, y cuanto la estorbe entorpece la formación del hombre.» *Mi viaje a la Rusia sovietista*, Concl., p. 233

CAPÍTULO III

LIBERALISMO POLÍTICO
Y LIBERALISMO REGALISTA

23. La tradición política se dividió al aparecer el Estado en dos tendencias principales, coincidentes con la distinción entre régimen político y regalista. Sin embargo, el liberalismo no empezó a tomar forma hasta mediados del siglo XVIII, coincidiendo con la revolución industrial, cuando «doscientos años de gobierno absoluto habían destruido las tradiciones de la libertad»[1] en los países continentales. Considerándose liberales ambas tendencias, se oponen, no obstante, con los nombres de *liberalismo inglés* o *anglosajón* —por ser en Inglaterra donde se mantuvo prácticamente sin solución de continuidad la tradición del gobierno limitado—, cuyo principio es la libertad política, y *liberalismo galicano* o *continental*,[2] que, configurado en torno al Estado, la suprime o condiciona. En realidad, fue la consolidación de la estatalidad en el Continente lo que trazó la frontera geográfica. No le faltaba razón a Leo Strauss cuando afirmó que «la filosofía política premoderna, y en particular la filosofía política clásica, es liberal en el sentido original del término»,[3] y dejó de serlo con la nueva ciencia política relacionada con el Estado. Aunque liberal también en intención, quedó excesivamente vinculada a la lógica de lo Político estatal, aunque estuviese moderada esta última por la tradición cultural común. El liberalismo tradicional llegó a aceptar la concepción política de la soberanía, pero no la integración de la soberanía política y la jurídica y la cesión al poder de la libertad política. En cambio, postuló la tendencia regalista esa combinación, en la que descansa la estatalidad. Como había afirmado el cardenal Richelieu, el Estado, del que fue uno de los grandes artífices, no debía tener ningún límite, debía ser independiente de la autoridad espiritual

---

1 F.A. Hayek, *Los fundamentos de la libertad*, p. 339.

2 G. de Ruggiero, *Historia del liberalismo europeo*; F.A Hayek, *Los fundamentos...*; D. Negro, *Liberalismo y socialismo. La encrucijada intelectual de Stuart Mill*; varios ensayos en L. Gall (Hrsg.), *Liberalismus*, especialmente la Introducción de Gall y J. Césaire, «Der Liberalismus und die Liberalismen. Versuch eine Synthese».

3 *Le libéralisme antique et moderne*, Prefacio, p. 11.

eclesiástica y no podía ser disminuido por ninguna institución liberal. Tenía que seguir su propia lógica. Sin embargo, ser liberal en el sentido original exige oponer la libertad política a la razón de Estado, pues significa, decía Strauss, «practicar la virtud de la liberalidad», confundiéndose «el hombre verdaderamente liberal con el hombre virtuoso».[4] Y al no ser la política independiente de la virtud, la lógica de la actitud propia del liberalismo frente al Estado conlleva naturalmente la crítica moral.

24. Durante la mayor parte del siglo XVII estaba de acuerdo casi todo el mundo en el Continente, desde los teólogos católicos y los pastores protestantes a los filósofos, en que el poder del soberano debía ser absoluto, cualquiera que fuese la forma de gobierno.[5] Las excepciones, ligadas a viejas tradiciones aristocráticas y escolásticas, fueron escasas y relativamente poco relevantes, aunque conservaron el principio moral y jurídico de la limitación del poder, que revivió más tarde con el ejemplo inglés.

El Estado tenía por objeto, según Hobbes y el contractualismo político, origen del liberalismo estatista, modalidad del regalista, eliminar las contradicciones religiosas y someter los viejos poderes sociales privatizándolos al confinarlos en la sociedad civil, a fin de preservar las libertades civiles de la masa de individuos —de la sociedad civil compuesta por la multitud de individuos contratantes— mediante la renuncia a la libertad política en favor del Estado, donde se concentra lo público. El contrato moderno finge la creación del espacio político en el que rige sin discusión el orden estatal, mediante una decisión exclusivamente política de la que depende en lo sucesivo todo lo demás de este mundo. Pues como la libertad política «confiere a su sujeto un ámbito sustraído a las arbitrarias injerencias de otros seres humanos, tanto si son gobernantes como si no lo son»,[6] al renunciar a ella quedan todos los individuos sometidos (súbditos) a la voluntad estatal. Solución acorde con el pesimismo antropológico que hace del Estado —lo público político— una entidad absoluta como última posibilidad y garantía, aunque sea precaria, de la seguridad indispensable para la existencia: «un orden sobre el hombre puesto *por* y *para* el hombre», superpuesto a la naturaleza humana.[7] En los regímenes estatales sólo conservó vigencia[8] la transcendentalización cristiana de lo Político

[4] *Le libéralisme...*, Prefacio, p. 10.

[5] H. Sée, *L'évolution de la pensée politique en France au XVIIIème siècle*, Introducción, p. 9. Una importante excepción fueron los escritores influidos por la escolástica española.

[6] A. Millán Puelles, «Limitaciones de la libertad política».

[7] J. Fueyo, «La filosofía del orden político: de la metafísica al nihilismo», *Estudios de teoría política*, pp. 264-265.

[8] Para este concepto, J. Marías, *La estructura social*, pp. 16 ss.

en el liberalismo tradicionalista o político, que reivindicaba más o menos crípticamente, según las circunstancias, la libertad política como derecho del pueblo y garantía esencial de las demás libertades.

25. Tras la revolución «Gloriosa» de 1688-89, comenzó la reacción contra el absolutismo inspirándose en Locke y las instituciones inglesas,[9] reclamando libertad política —el estatuto de ciudadano— para los súbditos. Sin embargo, en las condiciones continentales, al no ajustarse ya esas ideas e instituciones a los hábitos, costumbres y usos arraigados bajo el Estado, se convirtió la idea de libertad política en objeto de las especulaciones de los *philosophes*. La Ilustración era favorable a la libertad; pero, debido al vigor de la tradición regalista, a la renovada influencia del pensamiento grecolatino y al peso mismo de la estatalidad, la entendían al modo antiguo, es decir, dentro del Estado, conforme a las leyes estatales, origen de las libertades,[10] no como atributo indivisible del hombre libre, que se manifiesta como libertad política justamente para protegerse del poder.[11]

No consideraban ya la libertad política desde el punto de vista de la soberanía jurídica, sino más bien como una especie de derecho moral del individuo frente al Estado, como si fuese este último el presupuesto indispensable de la libertad en vez de ser la libertad una condición ontológica del ser humano. Amigos muchos de ellos de los déspotas ilustrados, no discutían la estatalidad. En contraste, se oponían a la Iglesia, en la que veían por su influencia social, un rival del Estado, que consideraban liberador frente ella. En general, pensaban todos ya estatalmente[12] y en abstracto la libertad como libertad ideal, y las libertades concretas como concesión del poder público, monopolizador —y paladín— de la justicia, en forma de «derechos».

---

[9] H. Sée, *L'évolution…*, pp. 32 ss. Popper recuerda la diferencia entre instituciones y tradiciones. Estas últimas ocupan un lugar intermedio entre las personas y las instituciones. Las instituciones son susceptibles de imitación; pero su vida depende de su encaje en las tradiciones: «Hacia una teoría racional…», *El desarrollo…*, pp. 156-157.

[10] Cfr. J. Ortega y Gasset, *Del Imperio romano*.

[11] En el siglo XX, consumado el proceso de atribución de las libertades al Estado, se invertirá curiosamente la tendencia: el Estado (totalitario) ofrece —doctrinalmente— la mayor libertad política («participación» de todos en todo lo que concierne al todo) a cambio de las demás libertades, oponiendo el ciudadano absoluto al hombre libre.

[12] V. las discusiones de la época en términos de una teología política que aspiraba a una doble liberación: del aparato institucional y jerárquico de la Iglesia y de las presiones políticas y económicas haciendo de la Iglesia una institución de justicia, en B. Plongeron, *Théologie et politique au siècle des lumières (1770-1820)*.

26. La revolución en América del Norte alentó la francesa. Pero se presta a equívocos aplicar a la letra a esta última la sentencia de Montesquieu de que «las revoluciones que forma la libertad no son más que una confirmación de la libertad».[13] Empezaron a oponerse en su transcurso una concepción moderada, histórica, a la inglesa sin ser antiestatista, de la libertad, y otra radical, abstracta, estatista, romántica, prevaleciendo la jacobina. La revolución, decía A. Cochin, ha sido «el triunfo de la filosofía, y no de una doctrina determinada; de la libertad de pensamiento en general y no de tal o cual idea liberal. La fuerza de las ideas de 1789 radica en el método y no en el sistema.» Pues, efectivamente, no se trata, subrayaba el escritor francés, de una doctrina definida, es decir, de un conjunto de conocimientos positivos y de exigencias determinadas, sino de «un método de orden intelectual y de una tendencia en el orden moral».[14] Del predominio de las ideas abstractas, diría Burke, de las ideas generales, decía Tocqueville. Trazó una vaga línea de demarcación lo que separaba el liberalismo de Montesquieu, que reclamaba poderes intermediarios —el autogobierno— y concebía la estatalidad como una suerte de Estado de Derecho deducido del modelo inglés, del de Rousseau, cuyo ideal era la *pólis*, concibiendo el Estado como manifestación comunitaria del ser moral.

27. La derivación hacia el humanitarismo[15] de la filantropía de las luces, más partidaria de libertades otorgadas por el Estado que de la natural libertad del hombre, facilita la identificación: la tendencia moderada lo rechazó;[16] la estatista hizo del humanitarismo[17] el santo y seña.[18] El ambiente

---

[13] *L'esprit des lois*, Vol. I, p. 337. El amigo de Metternich F.Gentz, que tradujo inmediatamente al alemán (1793) las *Reflexiones* de Burke, escribió poco después un brillante ensayo de *Comparación entre la revolución norteamericana y la revolución francesa.*

[14] *La Révolution et la libre pensée*, p. 13. En *Les sociétés de pensée et la démocratie moderne* expone magistralmente Cochin la influencia decisiva de los *philosophes* en la interpretación posterior de la democracia como un régimen moral, más bien que político.

[15] Véase M. Scheler, *El resentimiento en la moral.* A. Gehlen insistió en la vinculación por la Ilustración del humanitarismo y el eudemonismo: *Moral und Hypermoral*, pp. 84 ss.

[16] Por eso se apoyó posteriormente en la Ciencia Económica, que parecía despiadada a los humanitaristas. Las descalificaciones de la Economía Política no tenían otra causa. El humanitarismo evitaba a estetas y literatos el trabajo de estudiarla, como observó alguna vez Schumpeter.

[17] Que es «aussi barbare dans la chose que dans le mot», decía Donoso Cortés a Metternich: Carta de 18.V.1852, II, p. 743.

[18] Recuerda J. Ellul que el autor del hermoso discurso titulado «El hombre, el capital más precioso» es José Vissarionovitch Djugastchvili «Stalin»: *Le bluff technologique*, p. 163.

romántico inclinó intelectualmente la balanza a favor de esta última en la posterior «revolución de los intelectuales»[19] de 1848. Revolución inesperada —«¡Francia se aburre!», exclamó Lamartine, uno de sus protagonistas para explicarla—, «iluminó de pronto el horizonte en medio del desconcierto general».[20] A partir de entonces «se niveló el Poder público con el poder social»,[21] y empezó a sobreponerse el moralismo a la política y la religión. No obstante, tardaron en manifestarse todos sus efectos y el siglo XIX fue, en conjunto, liberal, constituyendo una «muestra constante de arte político sobre la manera de evitar o localizar las últimas manifestaciones de la 'razón de Estado'».[22] Sin embargo, mostraron ya gran vigor en sus postrimerías el antiliberalismo y antipoliticismo, que empezaron a apoderarse decididamente de la estatalidad, con cuya tendencia natural coincidían. Al finalizar el siglo, comenzó a extenderse decididamente la estadolatría.

28. El predominio político de una u otra tendencia liberal depende en los casos particulares del grado en que sean liberales las tradiciones vivas de las sociedades, lo que condiciona la visión de la realidad, y de la concepción —política o humanitarista— de la revolución democrática, que, viniendo del fondo común europeo, según mostraron vigorosamente Guizot y Tocqueville entre otros, emergió en el Nuevo Mundo en el transcurso del siglo XVIII. Las *Reflexiones sobre la revolución francesa* (1790) de Burke son como el acta notarial que dio fe de la bifurcación de las dos tendencias. El mismo Burke había sido favorable a la revolución francesa hasta que, derrotada la tendencia moderada, percibió su sesgo contrario a la tradición liberal de la política que conservaba Inglaterra. A partir de él quedaron aquéllas relativamente bien definidas: por una parte, la tradicional, que siguió prevaleciendo en los países anglosajones, vinculados a la concepción clásica de la Política como arte prudencial del compromiso y del gobierno como régimen legal; por otra, la específicamente moderna, condicionada por la estatalidad, que predominó en el Continente. Impregnada esta última del eterno regalismo imperante aquí, al unirse a la democracia y al cientificismo, resultó algo enteramente nuevo en la historia política de Europa, como culminación de la tendencia a que

---

[19] L. Namier, *1848: The Revolution of the Intellectuals* (1946). La revolución, que conmovió a toda Europa, no afectó a Inglatera ni al Imperio ruso.

[20] J. Burckhardt, *Reflexiones sobre la historia universal*, p. 252.

[21] J. Ortega y Gasset, *O.C.*, t. IV, *La rebelión de las masas*, p. 224. Por lo que, señalaba Ortega, se acaban las revoluciones y sólo cabe el recurso al golpe de Estado (por ejemplo, la «revolución» soviética).

[22] L. Díez del Corral, «De la razón a la pasión de Estado», *De historia y política*, p. 271.

las ideas políticas formen parte de la realidad: la teoría deberá preceder sistemáticamente a la práctica.[23] Es decir, se concibió la política al servicio de la ideocracia,[24] en detrimento de la libertad política, que es, conforme a la tradición europea más antigua, el principio y el fin de la Política.

29. Pero en modo alguno son ambas tendencias exclusivamente inglesa y francesa. El liberalismo inglés es la tradición de la política en las específicas condiciones modernas del mundo anglosajón, donde no llegaron a afirmarse ni el Estado ni el absolutismo. El estatista mezcló la natural inclinación regalista del poder con ideales sobre la limitación del gobierno que dieron lugar al Estado de Derecho, pero sin poner en duda la legitimidad de la acción del gobierno sobre la sociedad para establecer el reino de la justicia. Lo que, unido a la democracia, acabó representándose ante todo como exigencia, más moral que jurídica, de igualdad.

Hayek, al mostrar la relación de esta forma de liberalismo con el racionalismo y su carácter tan artificioso como el Estado, ha introducido en el vocabulario político para designarla el término *constructivismo*, por lo que podría hablarse de liberalismo constructivista. No obstante, desde el punto de vista político es preferible decir *liberalismo regalista* o *estatista*, y denominar *político* al tradicional, puesto que también dio lugar aquél a una tradición, que se remonta al contractualismo de Hobbes, aunque se iniciase más tarde la bifurcación propiamente dicha al configurarse, tras la consolidación del Estado, las dos visiones diferentes de la política. Una, vinculada a la idea de la política como medio; otra, a la de la política como fin. No obstante, recientemente, liberales constructivistas relacionados con la escuela liberal estatista de Rawls reintroducen la confusión al denominar liberalismo político a su liberalismo impolítico.

30. Se puede afirmar, pues, siguiendo una sugerencia de P. Manent, que la estatalidad ha interrumpido el curso natural de la historia europea, condicionando la inteligencia política al crear su propia tradición. Por lo pronto, ayuda a entender la extrañeza de H. Arendt ante el hecho de que «el pensamiento político revolucionario de los siglos XIX y XX se haya comportado como si nunca se hubiera producido una revolución en el Nuevo Mundo. Es decir, como si nunca hubieran existido ideas y experiencias americanas en la esfera constitucional y política sobre las que valiera la pena meditar.»[25] El mismo pensamiento de los *philosophes*, a pesar de sus

[23] Frente a esta idea, tan difundida, puede sonar extrañamente el famoso *dictum* de Marx en su juvenil *Tesis sobre Fuerbach*: «Los filósofos sólo han interpretado diversamente el mundo; se trata de transformarlo.»

[24] Véase L. Strauss, *Le libéralisme...*, pp. 293 ss.

[25] *Sobre la revolución*, p. 228. Excepciones tan importantes como la de Tocqueville sólo han influido mucho más tarde.

proclividades y abstracciones, estaba al principio en consonancia con esa revolución. Mas el tiempo y el despotismo ilustrado habían impuesto ya hasta tal punto el modo de pensar estatalmente el orden, vinculándolo al regalismo constructivista como método político para eliminar contradicciones sociales, que la visión de los ilustrados europeos era forzosamente muy distinta. Los filósofos ya no podían pensar la política sin el Estado.

31. Una parte importante del acervo expropiado a Europa es, precisamente, esta tradición regalista y lo relacionado con ella. Lo que confirma la observación de L. Díez del Corral de que si «la racionalidad de la cultura europea ha sido el supuesto y la causa de su triunfo planetario», sin embargo «al mismo tiempo ha desvirtuado en buena medida el impulso vital de los pueblos que la crearon, y al refluir desde fuera, simplificada y acuciante por el manejo de pueblos extraños, ha acentuado el proceso interno de disolución que, aunque se hubiera producido también sin extraños influjos, habría seguido, sin duda, un ritmo más sosegado y menos peligroso». La racionalidad constructivista es algo sumamente problemático, que puede transformarse de golpe en su contraria o venirse abajo como un castillo de naipes. «Peor aún —decía Díez del Corral—: como un colosal rascacielos que se derrumbara sobre los inquilinos, o que cerrara automáticamente sus puertas y se transformara en ingente prisión.»[26] En cierto modo, es esto lo que le ha pasado a Europa con el Estado.

32. El humanitarismo liberal se nutrió del «nuevo cristianismo» que renovó la teología política estatal: «La nueva organización cristiana —decía Saint-Simon— deducirá las instituciones temporales, así como las instituciones espirituales, del principio *todos los hombres deben tratarse como hermanos en sus relaciones recíprocas*. Dirigirá todas las instituciones, cualquiera que sea su naturaleza, hacia el acrecentamiento del bienestar de la clase más pobre.»[27] Con este fin, el liberalismo regalista, llamándose en ocasiones liberalismo social o socialismo liberal, se propuso impulsar la industria y las aplicaciones técnicas y realizar la verdadera democracia mediante el Estado, impregnándolo de la cientificidad y tecnicidad del espíritu industrial. Desarrollando los métodos del despotismo ilustrado y aplicándolos legalmente, hizo de aquél el centro industrializador, la mayor de las empresas, a cuya organización, fines y espíritu ha de acomodarse toda actividad. La democracia no se concibió en ese contexto como un estado de la Sociedad al que se llega evolutivamente, sino como una forma de sociedad estatal regulada mecánicamente desde el centro dispensador de derechos, con el consentimiento universal. A finales de

---

[26] *El rapto de Europa*, pp. 52-53.

[27] C.-H. de Rouvroy, Conde Saint-Simon, *El nuevo cristianismo*, p. 12.

siglo, predominaba ya de tal modo la mentalidad estatista, que auguraba J. Burckhardt en 1886: «mientras el 'gobierno' asegure a cada uno, aun cuando sea precariamente, su puesto en la oficina, tienda o fábrica, la gente está decidida a callar todo, incluso ante cosas tan peligrosas como, por ejemplo, el *Kulturkampf*[28] y el *impôt sur le revenu*,[29] que ya empieza a dibujarse en el horizonte.»[30]

33. El nuevo cristianismo, al que se unieron otras tendencias como el socialismo en general y el marxismo, que no son independientes de Saint-Simon, impulsó la politización, que J. Ellul considera insuficiente atribuir a la creciente importancia y frecuencia de los debates ideológicos y a la tendencia a tratar todos los problemas sociales según patrones y procedimientos propios del mundo político. Piensa, igual que Nisbet, que el elemento esencial «es el crecimiento del Estado», que hace que «la acción gubernamental se aplique a un número de reinos que crece constantemente. Los medios con que puede actuar el Estado crecen constantemente. Su personal y sus funciones crecen constantemente. Sus responsabilidades se incrementan. Y todo ello se empareja con la inevitable centralización y con la organización total de la sociedad en las manos del Estado.»[31] Que, careciendo de límites precisos, aspira, conforme a su carácter artificioso, a dominar *cuantitativamente* la cultura y la historia arruinando las tradiciones, entre ellas las del conocimiento.[32] Pues, como decía Ortega, las masas actúan por sí mismas por medio del Estado, «máquina anónima», y anulan la «espontaneidad histórica». De modo que, si es violentada una y

---

[28] La lucha del Estado con la Iglesia para desarraigar la cultura tradicional de las sociedades, de origen eclesiástico, e imponer la suya, cambiando el curso de la historia. Pues «las religiones mundiales han sido las claves de bóveda de las culturas del mundo, de suerte que, si se las quita, los arcos caen y el edificio se derrumba.» Ch. Dawson, *Religión y cultura*, p. 29. Para E.H. Gombrich, «la religión constituye una zona central de metáforas para la mayoría de las culturas.» *Tras la historia de la cultura*, p. 81.

[29] Decía Montesquieu: «El impuesto personal es más natural a la servidumbre; el impuesto sobre las mercancías es más natural en relación con la libertad, porque se relaciona con la persona de manera menos directa.» *L'esprit...*, Vol. I, p. 231. Mediante ese impuesto servil, que hace ilusoria la ciudadanía, liquida el Estado la independencia de la familia, presupuesto institucional de la tradición política y liberal, y prácticamente la única institución natural que subsistía.

[30] *Sobre las crisis en la historia*, p. 72.

[31] K.S. Templeton, Jr. (ed.), «Politization and Political Solutions», *The Politizacion of Society*, pp. 211-212.

[32] El fracaso final del Estado es debido a su incapacidad para crear cultura, aunque puede sofocar la vida cultural y destruir la existente (desintegrando la sociedad); o degradarla cuando se inmiscuye en ella para ponerla al servicio de sus fines.

otra vez la espontaneidad social por la intervención del Estado, «ninguna simiente podrá fructificar». El estatismo, advertía hace ya muchos años el filósofo español, cuando el Estado era minúsculo en comparación con el actual, es el mayor peligro que amenaza hoy a la civilización.[33]

34. La crisis del liberalismo es inversamente proporcional al estatismo, cuya causa principal es que el Estado tiende inexorablemente a crecer, vampirizando la sociedad con cualquier pretexto, pues sólo puede vivir alimentándose en ella. El problema del liberalismo político es el Estado y el del Estado es el liberalismo. *Liberalismo y Estado son incompatibles. Sólo pueden tolerarse*. El Estado es mecanicista, antihistórico, un artefacto cientificista que concentra el poder político y, poco a poco, todo poder con el fin de eliminar contradicciones según el método del conocimiento natural;[34] el liberalismo, organicista, evolutivo, jurídico, una tradición que neutraliza prudencialmente las contradicciones de la libertad.

La tradición constituye el contexto en que se desarrollan las tendencias racionales posibles de una cultura. Y liberal es, pues, en su estricto sentido *político*, el resultado de visiones y tradiciones diferentes de la política, principalmente la griega, la romana y la cristiana.

El destino de Europa como *regimen politicum* se prefiguró en Grecia. No sólo porque inventasen los griegos la política, sino porque, a partir de Grecia, decía Ortega, «la historia entera de Occidente es un bloque unitario, el cual ha sido lo que ha sido —es decir, que ha pasado en esa historia lo que ha pasado—, porque hace veintisiete siglos los hombres de Grecia resolvieron adoptar una cierta forma de pensamiento.»[35] La cultura occidental nació allí cuando, «en el tiempo de las guerras médicas, adquirieron por primera vez los griegos conciencia de su separación del mundo asiático y percibieron que poseían un distinto concepto de la vida y una distinta escala de valores de los que contenían las grandes culturas arcaicas del antiguo Oriente.»[36]

---

[33] *La rebelión de las masas*, pp. 225-227.

[34] Véase H. Pietschmann, *Das Ende des naturwissenschaftlichen Zeitalters.*

[35] J. Ortega y Gasset, *Sobre la razón histórica*, V, p. 221.

[36] Ch. Dawson, *Hacia la comprensión de Europa*, p. 43.

Capítulo IV

LIBERALISMO Y TRADICIÓN POLÍTICA

35. Hegel describió así la situación anterior al descubrimiento griego de la política: «En el mundo oriental se encuentran frente a frente la sustancia ética y el sujeto. Aquélla es conocida como natural o abstracta; lo ético ejerce un poder despótico sobre el sujeto y se actualiza mediante la voluntad de uno solo, frente al cual carecen de libertad los otros sujetos.» En cambio, en el mundo griego lo ético o universal y lo particular —las pasiones, la falta de eticidad en suma— «están armoniosamente unidos: la eticidad es una con el sujeto, cuyos fines se han convertido en virtudes. Lo ético aparece como el Estado,[1] en el que tiene su existencia lo universal. El Estado se alza también, sin duda, frente al individuo; pero el fin del individuo mismo es esa esencia que llamamos Estado. El Estado constituye su propio interés; en él posee el individuo la libertad consciente de sí, que implica que el individuo venere aquello a que obedece y que, poseyendo su voluntad propia, no tenga otro contenido esta última que lo objetivo, el Estado. Es, pues, la voluntad del individuo la que mantiene esta cosa externa.» Con ello, concluye Hegel, «hemos llegado al mundo occidental, al mundo del espíritu, que desciende dentro de sí, al mundo del espíritu humano.»[2] Hegel idealizaba «el hechizo griego»,[3] que fascinaba a su generación. Pero captó la diferencia esencial que introdujo la Política entre Europa y el resto del mundo, al relacionar lo Político con la libertad humana.

36. M. Gauchet resalta que la aparición de lo Político emergiendo del seno de la religión introdujo un corte fundamental en la evolución de la Humanidad, pues sólo desde entonces puede hablarse de Historia,[4] es

---

[1] C. Schmitt insistió, como es sabido, en reservar la palabra Estado, a fin de evitar equívocos, para esta forma política europea moderna: «Staat als ein konkreter, an eine geschichtliche Epoche gebundener Begriff» (1941). Tras cualquier forma política, una de ellas el Estado, se encuentra lo Político.

[2] *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, p. 59.

[3] M. Alonso Olea, *Variaciones sobre Hegel*, p. 83.

[4] *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, pp. 26 ss.

decir, de rechazo del mito. Pero esto sólo comenzó verdaderamente, en un sentido esencial, con los griegos, en la medida en que distinguieron lo sagrado de lo profano. Aunque tuvieron que reinventar los mitos, que eran para ellos tan necesarios, decía W. Otto, como para nosotros la historia. Pues, como el pasado revive en el presente, «realza y alarga el presente su vida en el pasado» mediante el mito o la historia.[5] La conciencia histórica presupone la desdivinización del mundo llevada a cabo por el cristianismo. Para los griegos, en cambio, todo lo que se ve y se trata como natural es divino:[6] «no hay otra cosmovisión en que la existencia terrenal y humana esté tan colmada de la presencia de lo divino; no hay ninguna sociedad que —sin ser una comunidad religiosa— piense en la divinidad con tanta fidelidad y veneración en cada momento de su existencia.»[7] Lo que distingue al griego es esa continua conciencia de la proximidad de lo divino.[8] De ahí su descubrimiento de la naturaleza *(physis)* como lo divino y el esfuerzo intelectual para captar lo permanente en ella, la forma, por lo que por primera vez apareció aquí el ser humano como forma, es decir, «como totalidad esencial, fundamentada en sí misma, portadora por sí misma de su propio sentido y fin».[9] «*Naturaleza* es la gran palabra nueva que el maduro espíritu griego opone a la antiquísima magia.»[10] En ese contexto espiritual fue decisivo que los griegos reflexionaran sobre la política, la insertaran en la filosofía distinguiendo la teoría y la práctica, introdujeran en ella la moral y la humanizaran al buscar un nuevo punto de equilibrio entre el orden y la libertad. Gracias a eso, la política empezó a dejar de servirse del hombre para hacerse servidora suya. La conversión del hombre en sujeto y fin de la política, en lugar de ser su instrumento, «separa a la Hélade de Asia, confirmando su carácter europeo».[11]

---

[5] «Der griechische Mensch und die Nachwelt», *Die Gestalt und das Sein*, p. 162. La conciencia histórica presupone la desdivinización del mundo, llevada a cabo por el cristianismo. Cfr. sobre la función del mito en los griegos el ensayo de J. Pieper *Sobre los mitos platónicos.*

[6] W. Otto, *Los dioses de Grecia*, p. 163.

[7] W. Otto, *Los dioses…*, p. 144.

[8] W. Otto, *Los dioses…*, p. 160.

[9] W. Otto, «Der griechische Mensch…», *Die Gestalt und das Sein*, p. 166. La religión griega no es antropomórfica como suele repetirse, sino teomórfica, como decía Goethe. Y la obra más importante de este teomorfismo, escribía W. Otto, es «el descubrimiento de la protoimagen del hombre que, como la más sublime revelación de la naturaleza, también debía ser la más apropiada expresión de lo divino.» *Los dioses…*, p. 198.

[10] W. Otto, *Los dioses…*, p. 28.

[11] G. de Reynold, *El mundo griego y su pensamiento*, pp. 65-66.

37. Los griegos vislumbraron la posibilidad de la Política al diferenciar por vez primera lo profano de lo sagrado y sus ámbitos respectivos como formas de vida de *fines* distintos. Llamaron Político a lo profano, porque se refería a los fines de la ciudad *(pólis)* que no eran estrictamente sagrados y concibieron la Política como forma de actividad relativa a lo Político. «Político equivalía para ellos a general (*koinós*, *xynós*), constituyendo su objeto todas las cosas.»[12] Política, a las acciones encaminadas a ordenar la vida en la *pólis*. El descubrimiento de semejante posibilidad, que liberaba lo Político, no sólo de las estrictas ataduras religiosas sino del caos,[13] significaba que los hombres *podían* ser libres en la medida en que decidiesen ellos mismos sobre el *nomos* u ordenación de lo Político, con la limitación de no ofender a los dioses. Eso les daba seguridad y los distinguía de los *barbaroi* o extranjeros, que, al carecer de vida política, no eran plenamente hombres. Es decir, descubrieron en la Política el medio para modificar radicalmente el carácter ancestral de lo Político y llevar la vida humana a su perfección, al ponerlo al servicio de la consecución del fin moral colectivo: el bien de la *pólis* o bien común.

38. La razón especulativa se puso en marcha al introducirse por primera vez esta idea de que una civilización descansa en principios morales comunes. Pues, al ser el bien (*agazón*) la suprema aspiración humana, los griegos sometieron a la crítica las formas de vida en busca del perfeccionamiento moral, cuyo presupuesto esencial era para ellos la vida política. Sin ella, el hombre sólo puede ser imperfectamente moral. De ahí que la *pólis* no fuese simplemente una ciudad sino un *modo de vida* y que la teoría de las virtudes se convirtiese en centro de la ética, postulándose junto a la Política la pedagogía,[14] como su medio más idóneo. La Política dejó de ser una mera práctica enraizada en lo Político, al necesitarse una teoría que sintetizase la experiencia con el fin de transmitirla. Ello llevó a que, también, «por primera vez, constituyese el fin de lo Político, el meollo del orden político, la pregunta por quién domina —monarca, nobleza, pueblo—; y si los gobernados (que se distinguen en adelante de los dominados) deben intervenir decisivamente o no en la discusión *in politicis*».[15]

---

[12] Ch. Meier, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, p. 27.

[13] «Los griegos —decía Federico Nietzsche— aprendieron poco a poco a ‘organizar el caos’, conforme a la doctrina délfica, de ellos mismos, es decir, de sus verdaderas necesidades, dejando a un lado las necesidades aparentes. Así es como entraron en posesión de sí mismos.» *Consideraciones intempestivas*, p. 101.

[14] La educación «no es nunca un adiestramiento puramente técnico o profesional, sino que va unida siempre a la razón y al derecho.» W. Jaeger, *Alabanza de la ley*, p. 78, nota. Cfr. L. Strauss, *Le libéralisme antique*..., pp. 13 ss.

[15] Ch. Meier, *Die Entstehung des Politischen*..., p. 40.

39. Haciéndose esas preguntas nació y se desarrolló, con la curiosidad y la claridad, el racionalismo crítico buscando la razón (logos = reunión, cosecha) de la *pólis*, lo común de las razones particulares, resultado de compromisos alcanzados a través del diálogo. Desde entonces, como dijo Heidegger, la civilización occidental descansa en el *diálogo*, en la discusión dialéctica en torno a la interpretación *objetiva* de la verdad política o de la *pólis*, en definitiva, del sentido del orden, fundamento de la justicia humana. Es decir, los griegos cayeron en la cuenta de que la forma de vida «civilizada», *política*, es aquella en que se sostiene el orden social sobre su intrínseca capacidad de persuasión, estándose predispuesto a aceptar la alternativa más noble, sin seguir rutinariamente los usos establecidos, entre ellos los de lo Político, en sí mismo, decía Ortega, un uso superlativo. Karl Popper resume así el espíritu de este racionalismo crítico: «*El hombre puede conocer; por tanto, puede ser libre*. Tal es la fórmula que explica el vínculo entre el optimismo epistemológico y las ideas del liberalismo»,[16] *in nuce* en Grecia. Pero sin duda es pertinente la matización de Strauss de que el vínculo consistía en que se consideraba liberal «el hombre que se comportaba de una manera conveniente a un hombre libre en tanto que distinto de un esclavo»,[17] pues en Grecia fue la libertad privilegio de unos pocos.

40. La vida política pasó, pues, por primera vez, a ser un *modo de vida*, la vida buena colectiva, un orden concreto acorde con la justicia, la virtud política —común— por excelencia.[18] Los griegos atribuyeron a lo Político un doble fin ético. El primero, directo, colectivo: el bien común. El segundo, indirecto, individual: la felicidad (*eudaimonia*),[19] cuya condición era la libertad (*eleutheria*), afirmación de la individualidad frente al imperio de lo colectivo, del tribalismo. Libertad era, por una parte, una potencialidad de la naturaleza humana, que sólo podía actualizarse en la *pólis*, modo de vida que daba seguridad (*asphaleia*) al individuo. Consistía

---

[16] «Sobre las fuentes del conocimiento y de la ignorancia», *El desarrollo del conocimiento*..., p. 12. Cfr. D. Negro, «La tolerancia, constante europea».

[17] *Le libéralisme*..., p. 50.

[18] Todas las virtudes tienen consecuencias políticas más o menos directas. Pero entre ellas es la prudencia la más estimable en el político. Véase L.E. Palacios, *La prudencia política*.

[19] Al decaer la *pólis*, la cultura helenística, ante la falta de un orden justo de libertades, se obsesionó por la búsqueda individual de la felicidad, al margen de lo Político. Así surgieron el estoicismo, que propone el ascetismo como condición de la felicidad, y el epicureísmo, que propone como tal el placer intelectual. También, por supuesto, el escepticismo.

en un *status* legal,[20] que le permitía moverse a voluntad en la ciudad,[21] libre de coacción, para buscar la felicidad, «una actividad del alma según la virtud».[22] Y como, según eso, «el fin de la comunidad política son las buenas acciones y no la convivencia»,[23] la vida política descansa en las virtudes, siendo la justicia la propia de la *pólis*, que se consigue mediante lo que Platón llamaba «el hilo de oro de la ley». Concebido el Derecho como factor de civilización, los griegos transmitieron a la mentalidad occidental la idea de que el fin supremo de la política consiste en garantizar el orden mediante leyes justas, no en imponer directamente un orden justo, quizá sin leyes, como el representado irónicamente por Platón en *República*.

41. La configuración concreta de lo Político se interpretó a partir del momento griego como producto natural de las ideas humanas. Y junto al concepto jurídico de hombre libre, apareció el político de *ciudadano (polités)*, el que tiene además libertad política, en cuanto miembro de pleno derecho de la *pólis* o ciudad. El ciudadano es la plenitud del animal político, pues puede *participar* con sus iguales en la formación, mediante la discusión pública, de la razón o *logos* común, transformándose así la *pólis* en *comunidad (koinonía)*, en contraste con la razón particular de cada uno: «El ciudadano sin más por nada se define mejor que por participar en la administración de justicia y en el gobierno.»[24] Con ello apareció paralelamente la idea de *república*, entendida como «democracia moderada» (*politeia*), la comunidad de hombres libres ciudadanos, junto a la de *gobierno de las leyes* o imperio de la ley: «son las leyes bien establecidas las que deben tener la soberanía, y los magistrados, ya sean uno o varios, deben tenerla sólo acerca de los puntos que las leyes no pueden tratar

---

[20] En puridad, ser libre equivalía simplemente a no ser esclavo. «Las palabras 'libre' o 'esclavo' indicaban un estatus social, legal y político... definiendo lo que uno podía o no podía hacer en relación con otros o estos últimos respecto a uno mismo.» R. Mulgan, «Liberty in Ancient Greece», p. 9. Cfr. P. Grimal, *Los extravíos de la libertad*.

[21] «*O ti an Boúletai tis poiein*». Aristóteles, *Política*, 6, 27, 13, 176, cit. en J. Conde, *Teoría y sistema de las formas políticas*, p. 137.

[22] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 13, 1102 a, p. 16.

[23] Aristóteles, *Política*, III, 9, 1281 a, p. 85.

[24] Aristóteles, *Política*, III, 1, 1275 a, p. 68. Advierte Aristóteles que el ciudadano así definido es el de una democracia; y vuelve a insistir en que ciudadano es «el que tiene derecho a participar en las funciones deliberativa y judicial de la ciudad». 1275 b, p. 69. Por lo que el buen ciudadano «tiene que saber y poder tanto obedecer como mandar», consistiendo su virtud «en conocer el gobierno de los libres desde ambos puntos de vista». III, 2, 1277 b, p. 75. Cfr. J. de Romilly, *La Grèce antique à la découverte de la liberté* y *Los fundamentos de la democracia*.

exactamente, por no ser fácil definirlo todo en general.»[25] La *pólis* debió su preeminencia al hecho de que lo Político se confundía en ella «con el orden legal por el que había luchado durante siglos el pueblo griego».[26] La ley —«razón sin pasión»[27]— es «lo imparcial», por lo que el gobierno de las leyes es impersonal, obliga y constriñe por igual a gobernantes y a gobernados, sin reconocer más diferencia entre ellos que la funcional: «el que defiende el gobierno de la ley, decía Aristóteles, defiende el gobierno exclusivo de la divinidad y la razón, y el que defiende el gobierno de un hombre añade un elemento animal, pues no otra cosa es el apetito, y la pasión pervierte a los gobernantes y a los mejores hombres.»[28]

42. La famosa *Oración fúnebre* de Pericles (495-429 a.C.), transcrita por el historiador Tucídides,[29] refleja los ideales griegos. Fue pronunciada en honor de los primeros muertos en la guerra contra Esparta, cuyo régimen era aristocrático en contraste con el de Atenas, que era democrático: «Tenemos un régimen de gobierno que no envidia las leyes de otras ciudades, sino que más somos ejemplo para otros que imitadores de los demás. Su nombre es democracia, por no depender el gobierno de pocos, sino de un número mayor; de acuerdo con nuestras leyes, está cada cual en situación de igualdad de derechos en las disensiones privadas, mientras que cada uno es honrado en la cosa pública, según el renombre que tenga en algún respecto, a juicio de la estimación pública; y no tanto por la clase social a que pertenece como por su mérito, ni tampoco, en caso de pobreza, si uno puede hacer cualquier beneficio a la ciudad, se le impide por la oscuridad de su fama. Y nos regimos liberalmente no sólo en lo relativo a los negocios públicos, sino también en lo que se refiere a las sospechas recíprocas sobre la vida diaria, no tomando a mal al prójimo que obre según su gusto, ni poniendo rostros llenos de reproche, que no son un castigo, pero sí penosos de ver. Y, al tiempo que no nos estorbamos en las relaciones privadas, no infringimos la ley en los asuntos públicos, más que nada por un temor respetuoso, ya que obedecemos a los que desempeñan en cada ocasión las magistraturas y a las leyes, y de entre ellas, sobre todo a las que están legisladas en beneficio de los que sufren la injusticia, y a las que por su calidad de leyes no escritas,[30] traen una vergüenza manifiesta

[25] Aristóteles, *Política*, III, 11, 1282 b, p. 90.

[26] W. Jaeger, *Alabanza de la ley*, p. 47.

[27] «*Dióper áneu oréxeos nous ó nomos éstin*». Aristóteles, *Política*, III, 16, 1287 a, p. 104.

[28] *Política*, III, 1,1275 a, p. 68.

[29] Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, pp. 257-258.

[30] El traductor, F. Rodríguez Adrados, recuerda que las «leyes no escritas» son las naturales.

al que no las incumple... En lo relativo a la guerra diferimos de nuestros enemigos en lo siguiente, proseguía Pericles según Tucídides: tenemos la ciudad abierta a todos y nunca impedimos a nadie, expulsando a los extranjeros, que la visite o contemple —a no ser tratándose de alguna cosa secreta de que pudiera sacar provecho un enemigo al verla—; pues confiamos no tanto en los preparativos y estratagemas como en nuestro vigor de alma en la acción; y, en lo referente a la educación, hay quienes buscan desde niños el valor con un fatigoso entrenamiento, mientras que nosotros, aunque vivimos plácidamente, no por eso nos lanzamos menos a aquellos peligros que estén en relación con nuestra fuerza...»

43. Pericles tenía interés en marcar la diferencia entre el principio democrático de Atenas y el aristocrático (oligárquico) de Esparta, que, curiosamente, ha sido generalmente admirado por los liberales estatistas —Descartes, Rousseau, Robespierre y Saint-Just...— que veían en el régimen espartano la superioridad de lo colectivo y las abstractas virtudes públicas, en contraste con la diversidad, los particularismos y las discordias internas del régimen ateniense. Con todo, en Grecia, incluida Atenas, la democracia sólo concernía a la minoría de hombres libres que fuesen legalmente ciudadanos, por lo que se trataba en realidad de un régimen aristocrático. Ciudadanía equivalía a posesión de libertad política restringida a unos pocos, y democracia era la forma política en que estos pocos, los ciudadanos, se gobernaban a sí mismos; una suerte de autogobierno, posible por su escaso número.[31] A decir verdad, para la civilización occidental la diferencia entre Atenas y las demás *póleis* estriba en que allí Sócrates prefirió morir antes que quebrantar la ley, y Platón, y luego Aristóteles, subordinaron el poder a las leyes.

44. Lo que importa hoy de la vida política griega no es tanto el orden institucional como el reflejado en la forma simbólica de la filosofía política.[32] «El orden de las sociedades concretas, de las instituciones de la *pólis*

---

[31] La democracia ateniense se remonta a la Constitución de Clístenes del año 507 a. de C. Este legislador homogeneizó lo público al organizar los ciudadanos según un principio espacial, de manera que no se volviesen a formar agrupaciones en virtud de principios de heterogeneidad como la estirpe, la ciudad o el campo, los agricultores o pescadores y marineros, etc. J. Baechler, *Démocraties*, pp. 468-470. Señala también Baechler la concurrencia de las otras dos cualidades de lo público: el sentimiento de unidad, de pertenencia a una única unidad política, y el carácter objetivo de lo público: la insistencia en la impersonalidad de las leyes. La Constitución de Clístenes se perpetuó en Atenas con ligeras reformas.

[32] Aunque sea cierto, por ejemplo, que, como señaló B. Snell, «el que haya en Europa partidos, escuelas, sectas, etc., que influyen en las convicciones y opiniones de la comunidad, se debe a las asociaciones de la Grecia arcaica.» *Las fuentes del*

y de los simbolismos de sus cultos politeísticos, no fue configurado por la filosofía; los paradigmas del orden auténtico desenvueltos en las obras de Platón y Aristóteles jamás formaron el orden institucional de ninguna *pólis* concreta.»[33] En cambio, la influencia de los pensadores políticos griegos ha sido enorme a partir de Roma. O sea que, como dijo J. Burckhardt, «la mirada de la posteridad no se ha preocupado por el Estado ateniense, sino por la potencia cultural de primer orden que fue Atenas, como fuente del espíritu.»[34] Lo interesante políticamente de la cultura griega es, por una parte, el espíritu de libertad que late en ella, aunque imperfectamente.[35] Por otra, las ideas griegas acerca del orden y su naturaleza, que han sido y son todavía uno de los mayores acicates de la especulación y la acción política. Pues también iniciaron los griegos la filosofía política como meditación acerca del mejor régimen posible. Al ser esencial al pensamiento jurídico griego «el nexo que une la justicia y el derecho con la naturaleza de la realidad»,[36] la educación era parte indispensable de la política, lo que incitó a dar forma de teoría a los conocimientos adquiridos. No se trataba de enseñar a determinar su «razón común», la *ratio ordinis* (transformada mucho más tarde por el pensamiento estatal en *ratio status*), papel que compete a la retórica, el arte de persuadir,[37] sino la manera de ordenar la

---

pensamiento europeo, p. 121. Y Popper destaca el hecho histórico, capital para la cultura europea, de que la escuela jónica (ateniense) fuese la primera en que los discípulos criticaron a sus maestros una generación tras otra. Fue una innovación transcendental, pues «significó una ruptura con la tradición dogmática que sólo admite *una* doctrina de escuela y su reemplazo por una tradición que admite una *pluralidad* de doctrinas, todas las cuales tratan de acercarse a la verdad por medio de la discusión crítica... Dio origen a la tradición de las conjeturas audaces y la crítica libre, la tradición que creó la actitud racional o científica, y con ella nuestra civilización occidental, la única civilización que se basa en la ciencia (aunque por supuesto, subraya Popper, no solamente en la ciencia).» «Retorno a los presocráticos», *El desarrollo...*, p. 177. Esto pudo suceder en la medida en que el pensamiento presocrático era especulativo, es decir, filosófico. El racionalismo crítico descansa en la concepción griega —expuesta especialmente por Aristóteles, recuerda R. Fernández-Carvajal, *El lugar de la Ciencia política*, p. 20, nota— de la ciencia como *hexis* o hábito y sólo secundariamente como una serie de conocimientos transmisibles.

[33] E. Voegelin, *Order and History*, Vol. II, p. 28.

[34] *Historia de la cultura griega*, pp. 308-309.

[35] Así en lo que respecta a la democracia, cuya interpretación da lugar a muchos equívocos. Véase G. Sartori, *Elementos de teoría política*. También S.M. Popescu, *Autopsia de la democracia*.

[36] W. Jaeger *Alabanza de la ley*, p. 33.

[37] Complemento de la dialéctica, era la retórica el modo de razonar propio de la política. Véase L. Arnhart, *Aristotle on Political Reasoning. A Commentary on the «Rhetoric»*.

pólis por el Derecho *imitando* el orden perfecto, divino, de la Naturaleza, que constituía el criterio de la bondad política.[38] Como decía Aristóteles, la tiranía «es de todas las formas la que menos puede llamarse una constitución», justamente porque el gobierno tiránico «no es conforme a la naturaleza, así como ningún otro de los regímenes pervertidos, que se producen de un modo antinatural».[39]

45. Los paradigmas filosóficos del *orden universal* orientaron el pensamiento y la actividad política a partir de los griegos. Al ser divino —lo que implica una diferencia con los órdenes humanos convencionales—, se convirtió en modelo *objetivo* o arquetipo del humano, como patrón de su *medida*. Por eso, la percepción de la distinción entre el orden natural, regido por la justicia divina, y el humano, regido por la justicia legal, no constituye una dicotomía alternativa sino una incitación a la perfección. Los griegos perseguían el ideal de la ciudad perfecta, que era para ellos la *eunomía*,[40] la regida por leyes buenas. Y como la mayoría de los griegos creían que lo convencional también se fundaba en la naturaleza, las discusiones a que dio lugar pusieron en marcha la razón occidental.[41] La investigación de la constitución del orden divino o natural del mundo constituyó, por una parte, el objeto preferente de la especulación sobre el orden justo por imitación estética de ese orden perfecto, e impulsó, por otra, la acción política ordenada a establecer la armonía o concordia (*homonoia*) entre los hombres.

La relación armónica entre hombres libres se asienta en la *filia* o sentimiento de amistad debido a comunidad de origen o pertenencia a la misma ciudad (en contraposición a la enemistad política). La *filia* se fundamenta a su vez en los hábitos de convivencia, virtudes cívicas que configuran

---

[38] La importancia de la imitación en la formación de las actitudes humanas es rechazada sistemáticamente por la mentalidad constructivista morfotécnica. El filósofo social H. Taine le concedió la mayor importancia y Hayek ha vuelto a destacarla. El etnólogo R.Girard hace de la imitación el fundamento de la explicación de la *ratio* de los actos humanos esenciales. La mímesis es la potencia esencial de integración cultural. «Desgraciadamente, el pensamiento actual —reprocha Girard— no se interesa por tales cuestiones propiamente científicas.» *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 29.

[39] *Política*, VI, 8, 1293 b, p. 181, y III, 17, 1288 a, p. 106. Por la misma razón, es decir, conforme a la naturaleza, «el ciudadano tendrá que ser distinto en cada régimen», 1, 1275 b, p. 69.

[40] G. Fernández de la Mora, *Del Estado ideal al Estado de razón*, p. 17.

[41] Una excelente presentación del tema en G.H. Sabine, *Historia de la teoría política*, pp. 33 ss. Clásico, F. Heinimann, *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts.*

a través de la justicia el orden según el derecho, como orden armónico, transformándose la amistad en concordia. Por tanto, debe presidir la virtud la vida colectiva; virtud que en el gobernante es principalmente la prudencia, en el gobernado la opinión verdadera,[42] si bien la seguridad exige la existencia de leyes. El orden legal era la *isonomía*, el orden social fundado en la igualdad ante la ley.

46. Así comenzó la tradición del *justo medio*, que caracteriza la política liberal, que busca armonizar extremos mediante el compromiso, combinando la búsqueda de la justicia con el humanismo. Pues la concepción de la política como acción (*pragmata*) de hombres libres capaces de organizar su convivencia mediante el compromiso que nace del diálogo acerca de la justicia *en* la *pólis*, ponía límites a la acción desmedida (*hybris*) y al uso de la fuerza (*romé*).

Su principal representante fue Aristóteles, cuya doctrina de la *politeia* o democracia moderada de régimen mixto oligárquico y democrático presuponía el predominio social de las clases medias. El *logos* establece la medida tolerable en que los actos humanos pueden afectarse entre sí. Mezclada con la idea de justicia, da una forma de ordenación orgánica que no equivale estrictamente a equilibrio, como resultado mecánico cuantitativo, sino a relación armónica en que se representa la justicia como lo justo (*to dikaion*) —dar a cada uno lo suyo—, la justicia de la forma política. Pues la forma de la *pólis* depende del tipo de *nomos* o constitución que fija, en forma de ley, según el compromiso que sale del diálogo, la *medida* de la justicia política, *lo justo* de cada *pólis* o ciudad concreta, cuya posibilidad descansa en la virtud, de la que depende en definitiva la fuerza del compromiso. Pero no hay virtud en sí, sino que la virtud es el término medio entre extremos, un hábito que predispone al *polités* a respetar el acuerdo sobre lo justo.

Ética y Derecho son, pues, complementarios. La Ética determina la medida de los actos humanos como hábitos o virtudes. El Derecho hace que el sentimiento de seguridad sustituya al miedo ancestral al poder.[43]

47. Los filósofos griegos sugirieron la idea de un régimen legal. El poeta Píndaro escribió que «la ley es la reina de todo», y Aristóteles hizo una

---

[42] «En el gobernado no es virtud la prudencia sino la opinión verdadera, pues el gobernado es como el que fabrica la flauta y el gobernante como el flautista que la usa.» Aristóteles, *Política*, III, 4, 1277 b, pp. 75-76.

[43] La falta de confianza destruye la autoridad. Cfr. K. Jaspers, *Ambiente espiritual de nuestro tiempo*, pp. 77-79. El ideal de la *pólis* como comunidad consiste en que la autoridad sea tal, según la enseñanza platónica en *República*, que haga superfluo el poder, desapareciendo el miedo.

exposición magistral de la doctrina del imperio de la ley.[44] Sin embargo, la tradición jurídica es romana. Los griegos ni siquiera tenían un término específico para designar el Derecho. Solían decir *deón*, *epieikés*, *kathekon*, y Aristóteles *dikaion*. El Derecho llegó a ser una disciplina autónoma en Roma en la época del Imperio. Triunfó entonces, gracias a la influencia griega, el principio de la universalidad de lo humano —lo que los romanos llamaron *humanitas*— sobre el espíritu particularista de la *urbs* y con él el espíritu de la libertad, un bien que se da el pueblo a sí mismo, e hicieron los romanos del Derecho el complemento indispensable de la Política. Desde entonces, Política y Derecho han ido de la mano, aunque la Política puede degradar el Derecho al instrumentalizarlo al servicio del poder. La dialéctica entre ellos refleja la oposición entre el gobierno y el pueblo, al que, como depositario del sentimiento de lo que es justo, pertenece el Derecho.

[44] Véase G.H. Sabine, *Historia de la teoría...*, V.

Capítulo V

LIBERALISMO Y TRADICIÓN JURÍDICA

48. Sugería Ranke que la gran cultura griega apenas tendría significado para los europeos sin Roma, que hizo suyo el *ethos* universalista y entró en la conexión de Occidente en el siglo I: «toda la historia antigua viene a desembocar en la romana como una corriente que desemboca en un mar, y toda la historia moderna sale de la romana. Me atrevo a afirmar —escribía el gran historiador— que toda la historia no hubiese valido nada si no hubiera existido la romana.»[1] El romanista Koschaker, al preguntarse qué es Europa, respondía que se trata «ante todo, de un fenómeno cultural, una mezcla de elementos clásicos y germánicos con preponderancia del factor romano, y en la que no es posible prescindir del elemento cristiano. Todos estos factores culturales —agregaba— influyen de modo decisivo en la formación intelectual de las clases superiores y, a través del cristianismo, en las masas populares.»[2] Otro testimonio de autoridad es el de Ihering, que escribió al comenzar su gran obra *El espíritu del Derecho romano*: «Tres veces dictó Roma leyes al mundo y sirvió de lazo de unión entre los pueblos: primero, por la unidad del Estado romano en la plenitud de su poderío; luego, por la unidad de la Iglesia a la caída del Imperio; finalmente, por la unidad del Derecho, al ser adoptado el de Roma en la Edad Media. La importancia y misión de Roma en la historia se resume en que representa el triunfo de la idea de universalidad sobre el principio de las nacionalidades... Gracias a Roma fue restaurada la unidad del mundo antiguo; por haberse reunido en Roma los hijos de la vieja civilización, fue posible la nueva civilización cristiana. Sin el centralismo de la Roma

[1] *Sobre las épocas de la historia moderna*, p. 83. La afirmación de Ranke ha de entenderse en el sentido de que la influencia griega es únicamente intelectual, la romana también estructural. W. Otto ha llamado la atención sobre una diferencia tan esencial como la religiosa: «apenas hay una religión más diferente de la griega que la romana», aunque los romanos hiciesen también suya aparentemente la griega. «Rom und Griechenland», *Das Wort der Antike*, p. 334.

[2] *Europa y el Derecho romano*, p. 18.

pagana no habría nacido la Roma cristiana. Durante la segunda dominación universal de Roma —prosigue Ihering— recibieron los pueblos su educación moral y religiosa, y cuando buscaron por tercera vez sus leyes las nuevas generaciones, fue Roma antigua quien se las dio. Un derecho muerto, escrito en una lengua que sólo entendían los sabios, combatido por mil resistencias, se impone y triunfa...»[3]

49. «Toda la fuerza del pensamiento romano se concentra en el arte de dominar la vida.» Se extiende a la agricultura, a la economía, a la vida familiar, al derecho, a la milicia y al gobierno. «Por todas partes —decía Dilthey— se trata de fijar reglas, de tener conciencia de los principios directivos.» La vida se impregna de manera instintiva y también consciente de utilidad, interés, sentido práctico. Y, a tenor de ese principio, «lo momentáneo se somete por doquier a lo duradero; el interés particular, a la regla y al conjunto.»[4] Por todo eso es el Derecho, desde Roma, consustancial a la Política. Hegel lo explicaba así: «con el mundo romano la política entra de hecho, como destino universal y abstracto, en la historia universal... En Roma encontramos ahora esta libre universalidad, esta libertad abstracta que pone el Estado abstracto, la política y el poder por encima de la individualidad concreta, que queda enteramente subordinada; pero que crea, por otro lado, frente a esta universalidad, la personalidad —la libertad del yo en sí— que debe distinguirse de la individualidad. La personalidad constituye la determinación principal del Derecho.»[5] La idea de persona, peculiar de la civilización europea, tiene origen en Roma, cuya concepción política esencialmente personalista, fundada en la comunidad del *nomen romanum* en contraposición a la de territorio acotado de la *pólis*, quedó plasmada en su pensamiento jurídico.[6] Persona designaba en el teatro antiguo la máscara del autor —su papel—. Pero al ver los romanos en la persona una realidad natural, sus juristas utilizaron la palabra para designar el papel del individuo en la escena jurídica como sujeto de relaciones y situaciones. Por eso no se embrollaron, decía M. Villey, en definiciones

[3] *Abreviatura de El espíritu del Derecho Romano*, p. 13.

[4] *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, p. 19. «En tres conceptos que son completamente romanos, que no tienen equivalente en la lengua griega y que tampoco son exactamente traducibles en lenguaje moderno, se concentra el carácter y el ideal de la romanidad: *gravitas, auctoritas, maiestas.*» W. Otto, «Rom und Griechenland», *Das Wort...*, p. 337. Para estos y otros conceptos romanos, F.E. Adcock, *Las ideas y la práctica política en Roma*; H. Oppermann (Hrsg.), *Römische Wertbegriffe.*

[5] *Filosofía de la historia...*, p. 175.

[6] Véase A. d'Ors, «Sobre el no-estatismo de Roma», *Ensayos de teoría política*, pp. 58 ss.

abstractas de la persona, ni fueron personalistas o creyeron que la persona tuviera apriorísticamente derechos.[7]

50. A pesar del racionalismo y del predominio de las escuelas germanizantes del Derecho, que contraponen excesivamente el derecho germánico al romano, el Derecho es hoy, gracias a la tradición romanista, una teoría que se aprende en los manuales o en los códigos, antes de lanzarse a la práctica. «Constituye una manera de concebir el mundo, sus personas, sus cosas, bajo el ángulo jurídico, igual que las matemáticas y la física son una manera de captar las cosas mediante el espíritu bajo otro ángulo.»[8] Tal como lo concibieron los romanos, es un «concepto que permite determinar en qué consiste una actividad»,[9] por lo que pertenece al orden relacional. El individuo aislado no tiene derechos: «para que sobrevenga el derecho es preciso que haya otro individuo y que pueda sobrevenir un conflicto entre los dos protagonistas.»[10] Es decir, escribe Freund en otro lugar: «no hay derecho sin una sociedad política, organizada o bien organizándose, según el antiguo refrán *ubi societas ibi ius*.»[11]

51. El hombre, *zoon politikón*, según la antropología griega, no es por naturaleza un animal o ser jurídico. Para los romanos, la naturaleza no era necesariamente divina. En realidad no les preocupaba el tema. No se preguntaron qué *es* la divinidad. Sólo se preocuparon escrupulosamente, hasta la superstición, de «observar qué es lo que *quiere*», de inquirir su voluntad.[12] No se encuentra en Roma la «fe de los griegos»,[13] sino escrupulosidad en cumplir la voluntad de los dioses.[14] Y en Roma aparece históricamente el Derecho, un uso fuerte como lo Político, decía Ortega, una vez que se establece el orden político, como instrumento que organiza la vida humana común conforme a principios morales. Esto lo sabían muy bien los romanos, que «concibieron tan agudamente desde el comienzo

---

7 *Le droit romain*, pp. 51 ss.

8 M. Villey, *Le droit romain*, p. 48.

9 J. Freund, *Philosophie philosophique*, p. 106.

10 J.Freund, *L'aventure du politique*, pp. 144-145. Freund cita a M. Villey, que rechazó la condición de derecho de los llamados derechos humanos, escribiendo a este propósito *Le Droit et les droits de l'homme.* Villey afirma terminantemente que «la aparición de los derechos del hombre atestigua la descomposición del concepto del Derecho», p. 154.

11 *La esencia de lo político*, p. 359.

12 Otto, «Rom und Griechenland», *Das Wort der Antike*, p. 335.

13 Otto, «Rom und Griechenland», *Das Wort der Antike*, p. 339.

14 En contraste, «el espíritu griego es libre, ya que no se sabe como voluntad ni se siente obligado a obedecer alguna voluntad, sino que tiene el juicio en lugar de la voluntad, y en lugar de mandatos la verdad.» Otto, «Rom und Griechenland», *Das Wort der Antike*, p. 345.

de su Estado los conceptos del Derecho y lo han configurado con tan grande consecuencia como no lo ha hecho ningún otro pueblo.»[15] Esa es una causa de la confusión frecuente entre Estado y Derecho.

52. En la segunda mitad del pasado siglo, en el que parecía asentado el liberalismo político, decía Ihering, seguidor alemán de Bentham, que en el fondo y en la forma se basan todas las legislaciones modernas en el derecho romano, cuya influencia no se limita a las instituciones heredadas de él. «Nuestro pensamiento jurídico, nuestro método y nuestra forma de intuición, en una palabra, toda nuestra erudición jurídica, son romanos, si es que se puede llamar romana una cosa y verdad universal, que los romanos han tenido el mérito de desarrollar hasta su último grado de perfección.»[16] Al ser el Derecho mediación dialéctica entre la Moral y la Política, entre la idea en sí de justicia y la realidad facticia, se acentúa a veces el elemento moral de la ley en detrimento de la política; otras, el elemento político en detrimento del moral. La dificultad estriba en determinar prácticamente qué es justo, sin perder la *rectitud* a que alude la palabra derecho. Por eso es la ley formalización de un compromiso colectivo acerca de *lo justo*, como en el derecho romano, que no fue inventado, sino que es producto del arte jurisprudencial de jueces (*praetores*) y abogados. El Derecho romano, escribe J. Vallet de Goytisolo, «fue obra de los juristas, con su *auctoritas*, y apenas secundariamente, del poder público, con su *potestas*.»[17] La práctica precedió a la teoría, que se limitó, en realidad, a fórmulas y máximas. El derecho debía interpretarse siempre, en cada caso, según los *tria iura praecepta*, los tres presupuestos metódicos del Derecho: el de la justicia de la adquisición (*suum cuique tribuere*), el de que no implicase entuerto o daño a tercero (*alterum non laedere*), y el de vivir conforme a las costumbres éticas, los *mores*, en un sentido amplio que indica que el Derecho no contempla sólo el bien individual, sino también el de la comunidad (*honeste vivere*). En suma: débese a los romanos la existencia de una doctrina del Derecho, no como teoría abstracta, sino por generalización de la práctica: un arte, lo mismo, por cierto, que la política.[18] *Ars boni et aequi* (arte de lo bueno y lo equitativo) según la famosa definición de Celso. A consecuencia de todo ello,

---

[15] L. von Ranke, *Sobre las épocas...*, p. 90.

[16] *Abreviatura de El espíritu...*, pp. 18-19.

[17] J. Vallet de Goytisolo, *Metodología jurídica*, p. 125.

[18] Por eso no es la Política una ciencia social. Véase R. Fernández-Carvajal, *El lugar...*, espec. I, pp. 20 y ss, y A. d'Ors, quien considera la Política —con la Ética y la Jurisprudencia— «ciencia prudencial». *Ensayos...*, p. 28; *Sistema de las ciencias*, pp. 54 ss., y *Una introducción al estudio del Derecho*, p. 113. También L. Strauss, *Le libéralisme antique*, pp. 293 ss.

proliferó luego, según observó Dilthey, una importante casuística de los deberes en la Iglesia romana.

53. Para los romanos, la diferencia entre la Política, relacionada directamente con la realidad existencial, y el Derecho, cuyos referentes son la justicia —elemento moral— y la realidad social —elemento político—, consiste en que el Derecho delimita y circunscribe la acción política al otorgar la fuerza de su garantía a los *derechos adquiridos* bajo la presunción universal de *bona fides*, el hábito hecho costumbre de cumplir los compromisos. Fue una innovación genial que, mediante el reconocimiento de la buena fe como presupuesto universal del Derecho, sustituyese este último a la fuerza en la vida corriente. No es que los romanos se opusieran a la evolución natural, sino «que la resistencia del pasado —explicaba Ihering— no hacía más que probar el poder de lo nuevo para vivir, consolidarse y fortalecerlo.»[19] El objeto inmediato del Derecho no es, por tanto, la justicia, sino la determinación concreta de lo justo en caso de litigio. El Derecho es lo recto y lo justo consiste en su realización práctica. Lo justo es la rectitud del Derecho, no la realización de la justicia entendida como principio cósmico, tal como pensaban los griegos. El respeto al Derecho, aceptado por todos, no pudo impedir, sin embargo, que llegase a ser tan absoluto el poder político que se instaurase un Imperio socialista, según suele acontecer en épocas de decadencia. Se respetaba el Derecho; pero como no podía haber constitucionalismo, nada impedía al poder político extender sus tentáculos, principalmente mediante el fisco, lo que aceleró la crisis del Imperio en Occidente.[20]

54. Los romanos separaban, pues, el *ius*, el Derecho que brota de la realidad social, por lo que es anterior a la ley, de la religión y la moral. La esfera de lo sagrado delimitaba un área de actividades prohibidas, el ámbito de lo nefando (*nec fas*), frente al de los actos lícitos respecto a los dioses, el área del *fas*, en la que se incluía el *ius*, los actos que implicaban relaciones jurídicas. También quedaba fuera del *ius* la moral, el conjunto de los *mores*, las costumbres éticas de las *gentes* o familias. Así delimitada por la religión y la moralidad privada la rectitud del Derecho, se podía contratar, manifestar libérrimamente la voluntad jurídica de *comprometerse*, consistiendo lo justo en cumplir lo prometido. Por eso la autonomía de la *voluntas* constituye, como destacó Dilthey, el carácter distintivo de la forma de vida romana, del mismo modo que fue el *logos* el de la griega.[21]

---

[19] *Abreviatura de El espíritu...*, p. 128.

[20] Véase M. Rostovzeff, *Historia social y económica del Imperio Romano.*

[21] Cfr. J. Conde, *Teoría y sistema...*

Si, como decía Sumner Maine, «el movimiento de las sociedades progresivas ha consistido hasta ahora en un movimiento *del status al contrato*»,[22] se dio en Roma el paso definitivo. Allí se estableció un sistema casi perfecto de arbitraje, al instituirse a partir del año 367 a. de C. la figura del pretor, que, tras obligar a las partes litigantes a abandonar la violencia, nombraba un árbitro denominado *iudex*, el que dice el *ius*, encargado de comprobar la veracidad de las pretensiones de las partes.

55. Como la *humanitas*, que propende al justo medio, sólo prospera en virtud de la dignidad moral *(dignitas)* con que se produce, la misión del *ius* consistía en poner al pueblo romano por testigo del cumplimiento del compromiso contraído, como garantía de la libertad de la voluntad en la vida cotidiana. Se distingue así de la moral, que impone restricciones a la acción, mientras el derecho, sin dirigirse a nadie en particular, da seguridad. Por eso separaron los romanos con mucha más precisión que los griegos el *ius* de los *mores*, insistiendo en que fuese escrito: si su finalidad consiste en suprimir incertidumbres, ha de ser cierto.

Así, pues, las leyes eran también razón (práctica) sin pasión. Pero sólo valían como derecho si eran *ratio scripta*: clara, cierta, firme. No aspiraba el *ius* a prescribir conductas, puesto que su razón de ser consiste en *proteger las manifestaciones de voluntad*, sellando las declaraciones conformes con las *leges* y el «espíritu» del *ius*, en los que el juez inspiraba sus decisiones en caso de litigio. El *ius* romano tenía una consistencia mineral. Las relaciones jurídicas que nacían en la vida social, configurada por innumerables manifestaciones de voluntad que fijaban lo que era *lex* entre las partes, integraban el *ius*, pues los juristas transformaban en *leges* las prácticas de los tratos no contrarias a los dioses y a los *mores*. Una de las razones de que casi no se entendiese ya el derecho romano en la época del despotismo ilustrado y apenas se entienda hoy en las naciones de arraigada tradición estatal consiste en que emergía de la vida social, no del Estado.

56. Los juristas romanos distinguieron el derecho público, el de la *res* pública o común, del privado, relativo a asuntos o cosas particulares. Es decir, delimitaron lo que pertenece a la esfera del gobierno (*ius publicum*) y lo *proprium* de la esfera familiar o particular, la propiedad (*ius privatum*). Distinción funcional, no sustantiva jurídicamente, que coincide con uno de los presupuestos de lo político. Tratábase simplemente de «dos posiciones», que no implicaban, según la famosa definición de Ulpiano, la existencia de dos derechos, como ocurre bajo el Estado, cuyo derecho

[22] *Ancient Law*, p. 100.

es necesariamente *imperativum* frente al privado. Público significaba en latín, igual que en inglés, social o común y a veces estatal o político por razón de la materia, no por la naturaleza del derecho. Nunca equivalió a reconocimiento de la existencia de derechos de lo Político, de un *ius eminens* —justificado quizá, como en los tiempos modernos, en cuanto medio de realización de la justicia cósmica o ideal— frente a la Sociedad. Por eso, en contraste, el derecho público moderno es, en gran medida, un instrumento abstracto de la *ratio status*, no un reflejo de la realidad social, y, por tanto, revolucionario en mayor o menor medida. La distinción romana no tenía más finalidad que ajustarse a la realidad fáctica, en la que había asuntos de interés común en el amplio espacio delimitado por la religión y la moral, porque su sujeto, la persona jurídica, era el poder público, y otros de interés privado por análoga razón. Simplemente se diferenciaban los dos aspectos principales de la vida de la *res romana*, de la *civitas*, sin quebrantar su unidad. Lo Político no era cosa aparte de los individuos, sino colectividad de los ciudadanos, persona jurídica o ficticia pero no moral, como ha llegado a serlo el Estado.

57. La creatividad jurídica romana *pari passu* con la actividad política dio lugar al despliegue del Derecho en tres planos fundamentales: el derecho civil, el derecho de gentes y el derecho natural.

El derecho originario era *ius civile*, de carácter urbano, exclusivo de los ciudadanos romanos, puesto que en la Antigüedad el derecho era personal (en realidad, de las familias o *gentes*). La *urbs* sólo era soberana —si se puede emplear aquí este concepto moderno— respecto a sí misma, y el *ius civile* —que comprendía leyes y derecho consuetudinario— se desenvolvía prácticamente al margen de lo Político.

Con la expansión del Imperio apareció con el mismo espíritu un derecho aplicable a todos los pueblos para ordenar las relaciones con extranjeros. Fundábase en la *naturalis ratio*. El *ius gentium* es, según la definición del jurista Gaio, *ius omni generi humano commume, quod naturalis ratio inter omnes homines constituit*[23]. Como es lógico, acogió en su desarrollo principios y preceptos que no eran romanos, enriqueciendo el *ius civile*. Era una especie de derecho civil más amplio y flexible, adaptado por los jueces, con sentido común, a las nuevas necesidades. Fue, pues, eminentemente judicial, elaborado por *praetores* designados para estas relaciones —el *praetor peregrinum*—, que, naturalmente, tomaban como modelo el *ius civile*. Gracias a este derecho positivo, el orbe romano también fue un

[23] «El derecho de gentes es el derecho común de todo el género humano, constituido por la razón natural entre todos los hombres.»

orden jurídico, factor indispensable para el establecimiento y la consolidación de la *pax romana*.[24]

El derecho romano y su espíritu se difundieron por el Imperio. Considerado derecho común en casi toda Europa, estuvieron vigentes las leyes romanas como derecho supletorio hasta muy entrado el siglo XVIII, en que chocaron con los deseos reformadores de los déspotas ilustrados, que hicieron lo posible por extirparlo, suprimiendo su enseñanza en las universidades. Sólo conservó su espíritu y métodos el derecho inglés. Aunque apenas fue influido por el *ius romanorum*, sigue la misma forma de evolución *natural* del Derecho.[25]

58. El Derecho —lo recto— es anterior a la ley, presupone la existencia de un orden natural. Por tanto, la existencia de un sistema legal no equivale necesariamente a la de *orden* jurídico. *Suum cuique tribuere*, dar a cada uno lo suyo, según la definición griega de justicia, era el principio que relacionaba la ley con la rectitud del Derecho, completándose la definición de este último anteponiendo las palabras *constans et perpetua voluntas*: el Derecho es voluntad constante y perpetua de dar a cada uno lo suyo. Esta idea ha sido desde entonces la europea, hasta que el Estado se atribuyó el supremo derecho a dar a cada uno lo que crean justo los gobernantes, únicos intérpretes autorizados del bien común.[26] El moralismo, conforme a la consigna mecanicista kantiana *fiat iustitia pereat mundum*, que expresa el fanatismo moderno por la idea de justicia ligado al Estado, se opone al derecho romano y a la máxima prudencial *summum ius summa iniuria*, que, ciertamente, «encierra mucha más sabiduría humana».[27]

Los romanos se habían dado cuenta de que el carácter abstracto de las leyes —su «positivismo»— puede hacer injusto el derecho aplicado rígidamente. Y como el objeto de las leyes no consiste en obligar a los ciudadanos, sino en orientar a jueces y abogados en caso de litigio, los juristas introdujeron el principio de la *aequitas*, conocido ya por los griegos como *epieikeia*, para adecuar el Derecho a usos, costumbres, hábitos, situaciones; en fin, a las circunstancias del caso concreto, estableciendo la

---

[24] Para este concepto, F.E. Adcock, *Las ideas y la práctica política en Roma*; P. Petit, *La paz romana*.

[25] Véase G. Radbruch, *El espíritu del derecho inglés*.

[26] Por ejemplo, el término «exención fiscal», expresión de la justicia estatal, de moda a partir de 1946, «implica —escribe P. Drucker— que todo pertenece al gobierno a menos que haya sido designado especialmente para ser retenido por el contribuyente.» *La sociedad poscapitalista*, p. 130.

[27] M.R. Cohen, *Razón y naturaleza*, p. 402. También J. Ellul, *El siglo XX y la técnica*, IV, III.

proporción equilibrada —justa— entre el derecho legislado y la realidad práctica.

59. La concepción romana del Derecho, mediante el que la colectividad establece garantías que sustituyen el poder puro y la fuerza, constituye, como se ha repetido muchas veces, con la Metafísica griega, origen de la Política, y el Cristianismo, uno de los tres elementos fundamentales creadores de la civilización europea, que, gracias a ellos, creó a su vez la Ciencia y luego la Técnica.

Sin embargo, el pensamiento antiguo era intelectualista. Los estoicos interpretaban el derecho natural en sentido ideal, como ordenamiento jurídico de una *cosmopólis* o ciudad universal imaginaria, habitada exclusivamente por sabios virtuosos, conforme a la idea socrática y platónica de que la virtud depende del conocimiento. Pero, con el cristianismo, fortalecida por la fe, a la que corresponde ahora la *auctoritas*, la idea de virtud natural (hábito), se consideró aplicable a todos los humanos el Derecho universal fundado directamente en la naturaleza, al que se puede apelar como verdadero Derecho, en cuanto expresa el verdadero orden del mundo, incluso para resistir al poder injusto o ilegítimo aunque sea legal.

CAPÍTULO VI

LIBERALISMO Y TRADICIÓN CRISTIANA

60. Decía Tocqueville que «casi no hay acción humana, por particular que se la suponga, que no tenga su origen en una idea muy general que los hombres han concebido de Dios, de sus relaciones con el género humano, de la naturaleza de su alma y de sus deberes hacia sus semejantes.»[1] Y la existencia de Dios, afirmaba el liberal español F. Martínez Marina constituye el «primer principio de razonamiento en las ciencias morales y políticas».[2] Por consiguiente, si el cristianismo es, de modo muy específico, «una manera de existir religiosamente, de la que derivan una manera de estar y de actuar en el mundo»,[3] resulta indudable su transcendencia para la idea europea de la política, lo Político y el liberalismo.

Los hebreos creían que los acontecimientos históricos concretos formaban parte del plan universal de Dios, constituyendo un deber espiritual del hombre no abstraerse de la historia y cooperar a la realización del plan divino. El cristianismo, que heredó esta fe en la importancia de la individualidad de los hechos históricos, impulsó la civilización occidental en una dirección muy diferente a la de los demás pueblos[4]. Guizot la describió como desarrollo de la actividad social e individual, progreso de la sociedad y de la humanidad.[5] Y, según Whitehead, «el progreso de la humanidad podría definirse como el proceso de ir transformando la sociedad de manera que se hagan cada vez más practicables para sus individuos los ideales cristianos originales.»[6]

---

[1] *La democracia en América*, vol. II, p. 31. Decía Montesquieu: «El hombre piadoso y el ateo hablan siempre de religión; uno habla de lo que ama, y el otro de lo que teme.» *L'esprit des lois*, Vol. II, p. 153.

[2] *Principios naturales de la moral, la política y la legislación*, p. 185.

[3] O. González de Cardedal, *Ética y religión*, p. 288. Cfr. L. Díez del Corral, *El rapto de Europa*.

[4] Véase F. Watkins, *The Political Tradition of the West*, p. 38.

[5] *Historia de la civilización en Europa*, p. 19.

[6] *Aventura de las ideas*, p. 26.

61. Los antiguos sólo conocieron un mundo finito: el *cosmos*, del que formaba parte natural el orden político. El cristianismo, que afirma el restablecimiento del auténtico orden natural por la Redención, tiene un mundo finito y otro infinito. Y con la distinción entre el fin terrenal y el ultraterreno del hombre se constituyeron dos instancias principales, la temporal y la religiosa, correspondientes a dos órdenes distintos, dependiendo el primero del segundo, de rango ontológico superior. La relación entre ambas instancias, escindidas conforme a la prescripción evangélica «dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios»,[7] constituye desde entonces el centro de los problemas humanos. Con ello se dirigía Jesús, explica O. Cullmann, por un lado a los discípulos: «dad a Dios lo es de Dios, es decir: no se lo deis al Estado»; por otro, a los zelotes: «dad al César romano lo que es del César, es decir: no hagáis un Estado político de la comunidad de los que deben predicar el reino de Dios».[8]

Fuera del mundo cristiano resulta intelectualmente difícil separar las dos esferas; en aquél el problema consiste en que no se confunden, aunque pueda parecer momentáneamente que uno de ellos absorbe al otro. La tensión llega hasta nuestros días, en que el espíritu totalitario del estatismo pugna por abolirla.

62. Resulta imposible exagerar la importancia de semejante dualismo, cuya polaridad consideraba Augusto Comte la «question capitale de la politique».[9] Como decía Ortega, «sin poder espiritual, sin alguien que mande, y, en la medida que ello falte, reina en la humanidad el caos». El propio Ortega prefería decir *poder espiritual temporal o político* y *poder espiritual religioso*; uno es «espíritu del tiempo —opinión pública intramundana y cambiante—, mientras el otro es espíritu de eternidad —la opinión de Dios, la que Dios tiene sobre el hombre y sus destinos—».[10] No obstante, lo exacto es hablar de *potestad temporal* y *autoridad espiritual*: el poder entraña capacidad de decisión coercitiva y la autoridad juzga qué es justo e injusto.[11] El poder es,

[7] Mt, 22, 17-21; Luc, 20, 25; Mc, 12, 17.

[8] *El Estado en el Nuevo Testamento*, p. 67.

[9] Alarmado por su aparente disolución, fundó la Religión de la Humanidad, de la que se instituyó papa, a fin de reconstituir la relación de los dos poderes: «De todos los prejuicios revolucionarios, engendrados durante los tres últimos siglos por la decadencia del viejo sistema social, el más antiguo, el mejor enraizado, el más universalmente difundido, y el fundamento general de todos los demás, es el principio en virtud del cual no debe existir poder espiritual en la sociedad, o, lo que viene a ser lo mismo, la opinión que subordina completamente este poder al poder temporal.» *Considérations sur le pouvoir spirituel* (1826), p. 180.

[10] *La rebelión de las masas*, pp. 233-234.

[11] «Constituye sencillamente un grave error considerar simplemente lo espiritual y lo temporal como dos términos correlativos o complementarios, sin darse cuenta de

a fin de cuentas, fuerza; la autoridad, sabiduría. Tienen como denominador común el reconocimiento social. Según la fórmula de A. D'Ors, autoridad es saber socialmente reconocido; potestad, poder socialmente reconocido. La autoridad manda por la palabra; la potestad por la fuerza. La Iglesia es ante todo autoridad, pues su razón de ser es la referencia al otro mundo y al hombre interior,[12] aunque tenga la influencia social propia de toda institución, pudiendo constituir a veces un problema la distinción interna entre poder y autoridad. En cambio, lo Político es poder, que puede degradarse en mera fuerza.

63. La unidad medieval de imperio y sacerdocio en la Europa occidental y central se fundaba en esa distinción entre *potestas* y *auctoritas* «como dos líneas distintas de orden dentro de la misma amplia unidad». La relación es dialéctica, creadora de tensiones, pues con frecuencia las situaciones histórico-políticas y la naturaleza humana llevaron al emperador a reclamar la *auctoritas* y al papado la *potestas*.[13] Lo decisivo es que se limitan entre sí al disputarse respectivamente la lealtad y la fidelidad de los hombres: «La existencia de una nueva sociedad que no coincide con el Estado constituye un factor fundamental en la liberación de los hombres.»[14] Semejante polaridad hace posible la coexistencia de todas las formas y todos los principios de organización, diversidad de situaciones y circunstancias sociales que se entremezclan y aprietan, grados infinitos de libertad, riqueza e influencia; fuerzas distintas viven en un estado de lucha continua, sin que ninguna consiga ahogar a las demás y tomar, ella sola, posesión de la sociedad. La misma oposición hace que se observe igual variedad en las ideas y sentimientos de Europa.[15] La política puede revestir infinitas formas. Por eso ha sido decisiva para la civilización europea la irrupción de la Iglesia. Y por ello la Edad Media, como decía Gogol, ha sido decisiva para la transformación del mundo entero.

64. Un escritor liberal ha dicho recientemente que «el desenvolvimiento político de Europa sólo resulta comprensible como la historia de las respuestas a los problemas planteados por la Iglesia». La Ciudad, el Reino o el Imperio son formas políticas naturales, pero no sucede lo mismo con

---

que este último tiene su principio en aquel.» R. Guénon, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, p. 66. También p. 28.

[12] Cfr. la encíclica de Juan Pablo II *Veritatis splendor* (1993).

[13] C. Schmitt, *El nomos de la tierra*, p. 40.

[14] J. Ratzinger, *Iglesia, ecumenismo y política*, p. 296.

[15] F. Guizot, *Historia de la civilización…*, p. 34. Guizot destacaba la tendencia incesante desde el cristianismo a la formación de una sociedad de clases medias. «El liberalismo fue el primero que tuvo la visión de una sociedad sin clases.» J.S. Schapiro, «Was ist Liberalismus?», p. 27.

aquélla. Por su naturaleza no se puede situar en el mismo plano, pues su razón de ser no es la organización de la vida social y política de los hombres: como ocurrió ya en el momento del Imperio Romano, plantea con su mera existencia «un inmenso problema político a los pueblos europeos».[16] La Iglesia, que no es política por su fin, en cuanto persona jurídica es, no obstante, una *complexio oppositorum* intensamente política,[17] cuyo fin es la caridad.

La existencia de la Iglesia como instancia para la salvación ultraterrena, a cuya suprema misión debía subordinarse lo demás, hizo que se «reinvirtiera súbitamente la antigua primacía de la política, y el Estado quedase reducido a la posición de agente secundario sometido a la autoridad moral de la otra organización»,[18] constituyendo su fin propio no el poder sino la justicia.

65. Al madurar la Edad Media, debido al impulso laicizador del Papado, consecuente con la desdivinización de todo lo existente por el transcendentalismo cristiano, y a la influencia griega, especialmente la de Aristóteles, se consolidó la visión dualista de la sociedad —lo natural y lo sobrenatural—, paralela al dualismo cuerpo-alma. Y, puesto que el orden político se relaciona con la naturaleza y no con la gracia, esa visión se convirtió en la base de la vida política: por un lado la Iglesia, por otro la forma política. Pues todo cristiano pertenece desde su nacimiento a esas dos grandes sociedades, cada una de las cuales tiene su peculiar responsabilidad pública. La de lo Político consiste en mantener las condiciones óptimas de la existencia social por medio del poder coercitivo. La de la Iglesia en orientar al hombre en lo relativo a los últimos fines de la existencia. De ahí salió la liberación de la vida social de lo Político, al no ser este último un fin moral en sí mismo, una vez desaparecidas las viejas religiones políticas, aunque aparentemente ocupase el cristianismo su lugar,[19] sino una institución ejecutiva que tiene que ser dirigida y controlada por la conciencia organizada de la sociedad. En suma, «la idea de establecer una distinción tan aguda entre la sociedad y el gobierno, y de adscribir una autoridad moral superior a lo social en contraste con las formas políticas de organización, era desconocida en la antigüedad clásica.» El hecho de

---

[16] P. Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, p. 18. Lo político, al llegar el Estado —su forma moderna— a cierto momento de su desarrollo, ha querido solucionarlo sometiéndola y, a ser posible, suprimiéndola.

[17] V. el opúsculo de C. Schmitt, *Römischer Katholizismus und politische Form.*

[18] F. Watkins, *The Political Tradition…*, p. 49.

[19] «El cristianismo es una religión que jamás obedeció a las leyes de la política, aunque a menudo se haya comprometido con ella.» J.Freund, *El fin del Renacimiento*, p. 91.

«su emergencia —escribía F. Watkins— delimita el establecimiento de la civilización Occidental.»[20]

66. La religión bíblica, con su nueva concepción del *logos* y la verdad, dio, efectivamente, un giro radical a todas las visiones de lo político y la política al laicizarlos e introducir el tiempo histórico, que confiere una especial dinamicidad al acontecer humano cualitativamente muy distinta de la *dynamis* del tiempo natural. Su carácter transcendente, fundado en el hecho de la *creatio ex nihilo*, liberó de su inmanentismo al naturalismo del mundo antiguo al desdivinizarlo. El *logos* cristiano, radicalmente desmitificador, había establecido una diferencia absoluta con el *logos* griego. Lo planteó Heidegger, para quien el *logos* del Evangelio de San Juan es el nombre que se da a la «palabra» en la traducción griega del Antiguo Testamento, donde significa orden, mandato, como en los diez mandamientos. *Logos* quiere decir el mensajero que transmite los mandatos y las órdenes. «Un mundo —concluía Heidegger— separa todo esto» del *logos* de Heráclito.[21] El cristianismo transformó el ser del ente en ser-creado, y el pensar y el saber llegaron a diferenciarse de la fe entendida como *fides*. Sin embargo, lamenta, «no sólo no se impidió el surgimiento del racionalismo y del irracionalismo, sino que se los preparó y fortaleció.»[22]

67. R. Girard ha abordado con vigor y agudeza la aporía insinuada pero no resuelta por Heidegger: «En todo el pensamiento occidental —dice Girard— nadie ha soñado jamás en *distinguir* los dos *logoi*. Cristianos y anticristianos están de acuerdo en lo esencial. Se hallan persuadidos por igual de que la palabra *logos* debe encerrar el mismo significado.»[23] El propio Heidegger se empeña, después de su precisión, en descubrir en el *logos* de San Juan «la expresión de un autoritarismo divino que sería característico de la Biblia»,[24] e introduce la violencia no sólo en el *logos* griego, donde a la verdad permanece, sino también en el juánico, «haciendo de este último la expresión de una divinidad inútilmente tiránica y cruel», sin establecer más diferencia entre la violencia de uno y otro *logos* que la que es propia de los hombres libres y la que sufren los esclavos. Para Heidegger, comenta Girard aludiendo a la influencia nietzscheana y recordando la costumbre de identificar a Yahwé con un potentado oriental, «el Decálogo judío no es más que una tiranía interiorizada».[25] Es decir, Heidegger «no ha podido

[20] *The Political Tradition...*, p. 59.
[21] *Introducción a la Metafísica*, p. 169.
[22] *Introducción...*, p. 223.
[23] *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 377.
[24] *Des choses cachées...*, p. 377.
[25] *Des choses cachées...*, p. 379.

disolver la vieja asimilación entre los dos *logoi*»... «El *logos* heraclitiano es, según Heidegger, prosigue Girard, el *logos* de todas las culturas humanas en tanto se fundan, y siguen aún ahí, en la unanimidad violenta.» En cambio, «el Evangelio de Juan afirma que Dios es amor y los Evangelios sinópticos nos precisan que Dios trata a los hermanos enemigos con una benevolencia igual. Para el Dios del Evangelio, no existen las categorías que salen de la violencia y retornan a ella.»[26] Y «el amor, como la violencia, abole las diferencias»,[27] pero no de la misma manera, concluye Girard.

68. Las demás religiones, cada una a su estilo, institucionalizan míticamente la violencia, que la cristiana simplemente tolera. La palabra bíblica hace ver en toda su profundidad, a través del contraste entre el *logos* naturalista y el evangélico, que «bajo el *logos* griego, al que lo asimila indebidamente el pensamiento, no puede subsistir el *logos* juánico; se hace rechazar siempre de un mundo que no puede ser el suyo.» En la ciudad cristiana se cree dar el primer lugar al *logos* cristiano, así como la morada terrenal que, a la verdad, no ha poseído jamás, «se reafirma sobre el *logos* del mito».[28]

Idea central de Girard es que, si bien los Evangelios gravitan en rededor de la pasión, igual que todas las mitologías, sin embargo, interrumpió aquí la víctima el ciclo eterno de representaciones de la violencia y lo sagrado, al convertirse el chivo expiatorio en el Cordero de Dios. Y con ello quedó destruida para siempre la credibilidad de las representaciones mitológicas.[29]

De este modo prosigue y completa el *logos* cristiano, por su mayor radicalidad, la lucha iniciada por el *logos* griego contra el mito,[30] que, como

---

[26] *Des choses cachées...*, pp. 380-382. La única diferencia entre el filósofo alemán y sus predecesores consistiría, según Girard, «en que ha sustituido una relación de antagonismo a la relación de mutua tolerancia que existía hasta entonces entre ambos *logos*. Trátase de la lucha de dobles que se ha instalado en el corazón del pensamiento europeo...»

[27] *Des choses cachées...*, p. 384.

[28] *Des choses cachées...*, p. 38. Esta diversificación del *logos* sugiere otra cuestión fundamental, planteada, entre otros, por J. Pieper. Según Pieper, la «Filosofía cristiana» no sería una forma particular de la ocupación filosófica más o menos desviada, condicionada por un interés especial («religioso»): «Es *la* única forma de la Filosofía, si es verdad que el Logos de Dios se ha hecho hombre en Cristo y se entiende por Filosofía lo que entendieron los grandes iniciadores del filosofar europeo (Pitágoras, Platón, Aristóteles).» *Filosofía medieval y mundo moderno*, XII. Las consecuencias para la Filosofía política son obvias.

[29] V. también de Girard, *La violence et le sacré* y *Le bouc émissaire*.

[30] Karl Popper observa a este respecto que los filósofos griegos habían inventado la tradición «de adoptar una actitud crítica frente a los mitos, la de discutirlos; la tradición

decía Cassirer, es religión en potencia, para expulsarlo del mundo de las representaciones y desdivinizar la naturaleza.[31] Mas no podrá hacerlo del todo si no expulsa también al *logos* griego. Ahora bien: este último tiene como propio el mundo natural violento de la política, que define la relación amigo-enemigo, vinculada antiguamente a la *polis*, al Reino o al Imperio, en los que no se habían separado los dos poderes (y, posteriormente, a las formas políticas medievales y luego al Estado); el juánico, que desconoce la enemistad, el de la religión, desde el que aspira a informar, trascender y, en definitiva, moderar la política.

69. La irrupción del *logos* cristiano insertó lo político en el orden concreto de la creación. Combinado con ideas grecolatinas acerca del gobierno libre, dio ese nuevo giro del que salió la tradición del gobierno limitado, el concepto clave de la política en Occidente, que descansa en la nueva concepción ordenalista, a la que dio forma acabada San Agustín (330/40-397).

El cristianismo vio el poder político como regulador formal de las relaciones del hombre «exterior» (*exterior homo*), que vive en la ciudad terrena, en contraposición al hombre interior, cuyo destino es la ciudad celestial. En el cristianismo medieval la antropología desplaza a la cosmología.[32] Lo Político dejó de ser la forma final de la comunidad y quedó relativizado: puede «renovar» o «reconstruir», pero no «regenerar.»[33] Y como, por otra parte, la dialéctica agustiniana de las dos ciudades creó «el espacio para que sea posible su desarrollo temporal»,[34] al hacer retroceder la venida del reino de los cielos, el destino del hombre «interior», que no habita en este mundo, quedó fuera del marco de lo Político. Sin embargo, ese mismo hombre interior, inspirado por el *amor Dei*, puede transformar mediante su conversión[35] al hombre natural exterior, dominado por el *amor sui*. En

no sólo de contar un mito, sino también de ser desafiado por la persona a quien se le relata.» «Hacia una teoría racional...», *El desarrollo del conocimiento...*, pp. 149-150. V., no obstante, por ejemplo, el ensayo de J. Pieper, *Sobre los mitos platónicos*.

[31] En otro orden de cosas, corrobora la concepción teológica de la Creación continuada, opuesta a la visión de la misma con categorías griegas. Cfr. C. Tresmontant, *La crise moderniste*, pp. 90-91.

[32] Cfr. G. Gusdorf, *Signification humaine de la liberté*, pp. 79 ss.

[33] Cfr. Ch.N. Cochrane, *Cristianismo y cultura clásica*, pp. 494 ss.

[34] L. Díez del Corral, «Dualismo y unidad en el pensamiento político de San Agustín», en *De Historia...*, p. 209.

[35] La platónica «revolución del alma hacia a la luz» es de naturaleza tan distinta como la diferencia existente entre el *logos* griego y el cristiano, entre *eros* y *agapé*, el amor platónico y el amor caridad, entre la verdad griega, *aletheia*, hacerse patente algo, y la verdad judeo-cristiana, *emunah*, revelarse gratuitamente lo que está oculto. Ch.N. Cochrane, *Cristianismo y cultura clásica*, pp. 486 ss.

cuyo caso, el vínculo político, la justicia y el Derecho se fundamentarán más en el *amor* —la fe como *fides (charitas)*— que en la razón, la voluntad, el poder o la fuerza.

70. La alteración estética de la visión del orden fue decisiva. Decía Hans Barth que «quien hable acerca del orden de una sociedad tiene que tener en cuenta el factor tiempo.» Un orden plenifica su sentido y su fin en la temporalidad; lo cual acontece también si, en el caso de la religión, se pone en cuestión la relación con lo eterno. El orden no evoca sólo una legalidad estática, sino, sobre todo, una legalidad dinámica. «En el concepto de orden se concentran las tres dimensiones del tiempo: pasado, presente y futuro determinan su estructura y su contenido.»[36] Además, la idea de orden, íntimamente ligada a la de justicia, es determinante de la causalidad, el presupuesto del pensamiento que hace inteligibles las cosas. La causalidad se infiere de un orden, del que depende, en último análisis, el finalismo de la acción, que se despliega en un curso temporal. El orden determina la tendencia de los seres a un fin preciso en el que radica su bien; visión que ya había dado lugar entre los griegos a la idea de la política como actividad orientada a la realización de la justicia. Y toda la Edad Media estuvo determinada por el ordenalismo cristiano, singularmente en su versión agustiniana. Con ello recibió «la tradición helénica del orden cósmico una más radical fundamentación, al quedar asentada sobre la divinidad.»[37]

71. La idea de que «hay dos suertes de hombres, unos que siguen y aman las cosas eternas y otros que siguen y aman las temporales»,[38] dualidad que se da en cada hombre,[39] pero si prevalece el hombre interior podrá llegar lo Político a ser verdaderamente justo, late en el trasfondo del pensamiento político de Occidente —en tantos movimientos sociales, en la *fraternité* laica de los revolucionarios franceses por ejemplo, en el moralismo de la Ilustración, en el «nuevo cristianismo», etc.—. Tuvo expresión práctica en la casi total desaparición de la esclavitud, que era un presupuesto del mundo antiguo, al final de la Edad Media y en el hecho de que la libertad y la igualdad constituyesen los presupuestos del

---

[36] *Die Idee der Ordnung*, pp. 215. Como el orden presupone una unidad espiritual, agrega Barth, «consenso y lealtad constituyen la condición de un orden». Para la idea de orden v. J. Freund, *Politique et impolitique*, pp. 60 ss. Cfr. la definición de orden de M. García-Pelayo, «Contribución a la teoría de los ordenes», *Idea de la política y otros escritos*, pp. 45-46.

[37] L. Díez del Corral, «Dualismo y unidad en el pensamiento político de San Agustín», p. 221.

[38] San Agustín, *De libero arbitrio*. p. 244.

[39] Cfr. V. Capánaga, *Agustín de Hipona*, espec. p. 8 ss.

pensamiento político moderno. Su última formulación más elevada fue seguramente la de Goethe[40] y Hegel,[41] y, en forma extravagante hasta la perversión, la de Saint-Simon, propagador del «nuevo cristianismo» temporal, y la de la Religión de la Humanidad de su secretario, discípulo y rival Augusto Comte, cuya fórmula sagrada reza: «el Amor como principio, el Orden como base, y el Progreso como fin».

72. San Agustín, cuyo maestro San Ambrosio había defendido la independencia de la Iglesia respecto al Imperio, llevó a cabo, con su doctrina de la ley eterna y natural, la asimilación del orden antiguo al cristiano. Todas las cosas están penetradas del orden (transcendente) que emana de la divinidad.[42] El desorden en el universo es irreal, una ilusión de la razón humana, incapaz de comprender todas las conexiones.[43] No obstante, puede conocerse su verdad porque hay una *memoria Dei*, oscurecida en el hombre por la *memoria sui*. Agustín definía el orden como *dispositio*:[44] la disposición de las cosas creadas que hace que todas sean buenas, porque el orden mismo las perfecciona subordinando lo inferior a lo superior según una gradación ontológica. No se trata de la reciprocidad de las cosas entre sí, guardando un mayor o menor equilibrio, puesto que una cosa aislada puede estar correctamente ordenada si se adecua al plan de Dios, es decir, a la ley eterna. Se puede aplicar aquí lo que decía Donoso, que quiso restablecer la vigencia de esta concepción a mediados del siglo XIX: «lo sobrenatural es la atmósfera de lo natural.»

73. La paz, bien supremo del hombre, es así la *tranquillitas ordinis*, que apetecen naturalmente todos los seres;[45] «y la paz de la ciudad es la ordenada concordia entre los ciudadanos que gobiernan y los gober-

---

[40] No es fácil discernir las ideas políticas de Goethe. E. von Hippel llega a la conclusión de que para el gran escritor «la política es una estructuración de las fuerzas del amor, que se entrelazan en la intimidad del ser individual a toda la estructura, dejándola crecer en libertad como desde su propia idea.» *Historia de la filosofía política*, p. 209. Véase D. Negro, Intr. a J.W. Goethe, *Escritos políticos*.

[41] Hegel, tan influido por Goethe, escribió en el parágrafo 535 de la *Filosofía del espíritu*: «El Estado es la sustancia consciente de sí, la reunión del principio de la familia y de la sociedad civil; la misma unidad que se da en la familia como sentimiento del amor constituye la esencia del Estado, la cual, sin embargo, mediante el segundo principio del querer, que sabe y es activo en sí, recibe a la vez la forma de universalidad sabida» (p. 237).

[42] «Ordo est per quem aguntur omnia quae Deus constituit» («El orden es por lo que actúan todas las cosas constituidas por Dios.») *De ordine*, p. 715.

[43] *De ordine*, p. 683.

[44] «Parium disparium rerum sua cuique loca tribuens dispositio» («Disposición que atribuye su lugar a las cosas semejantes y desemejantes.») *Civitas Dei*, p. 1398.

[45] *Civitas Dei*, pp. 1397-1398.

nados.»[46] El medio para la realización temporal del orden es la justicia, «virtud que da a cada uno lo suyo», mediante la restauración del orden cuando ha sido perturbado, según la famosa definición agustiniana de la *lex aeterna*,[47] en la que descansa todo el ordenalismo. Su mantenimiento y defensa constituye el fin del gobierno.[48] Si no existe verdadera justicia no puede existir comunidad de hombres fundada sobre derechos reconocidos ni, por tanto, pueblo «ni república» (la cosa común del pueblo). Sin justicia, escribe San Agustín siguiendo a Cicerón, no hay derecho ni verdadero gobierno. Por eso es falsa la afirmación de que «es derecho lo que es útil al más fuerte», poniendo así los rudimentos de la resistencia al poder. Hasta entonces había sido concebido simplemente como deber de obedecer a Dios antes que a los hombres. Ahora empezó a ser cuestión de aplicación del Derecho.[49]

74. La negación del mito y la inauguración de una tradición no mítica, implícitas en la idea cristiana de creación, dejó sin sentido las explicaciones intelectualistas de la realidad, imponiendo una perspectiva inédita. Por lo pronto, la unicidad de lo divino anula la multiplicidad del politeísmo. El henoteísmo cristiano, unido al creacionismo, se contrapone frontalmente al mito: «se pasa de donde continuaba reinando la actualidad de lo originario a la *presencia de lo transcendente*», con la puesta aparte de lo divino.[50] La creación liquida, por un lado, la organización del pensamiento en torno a lo originario; por otro, el henoteísmo suministra un nuevo principio de orden concreto que reorganiza el pensamiento. Resulta perfectamente concebible un mundo material e isomorfo, desprovisto de la menor animación espiritual y de la compulsión de los lazos de correspondencia y dependencia de las partes con el todo, con un principio superior que, coronando el mundo, coordina y justifica todos sus elementos. Y también ahora es el presente, desvelado por Dios todopoderoso, lo que explica el pasado, en vez del mito de lo originario, quedando abierto el futuro.[51]

---

[46] *Civitas Dei*, p. 1399.

[47] «Ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans» («La razón divina o la voluntad de Dios que manda conservar el orden natural y prohibe perturbarlo.») *Contra Faustum manichaeum*, cit. en G. Fassó, *Historia de la Filosofía del Derecho en la Antigüedad*, p. 140.

[48] «El Estado medieval es por esencia organización coactiva y Estado de Derecho. Su fin primordial es el ejercicio de la fuerza hacia el exterior, y la protección de la paz y la administración del derecho en el interior.» W. Naeff, *La idea del Estado en la Edad Moderna*, p. 8.

[49] V. *Civitas Dei*, pp. 1413-1414. Cfr. A. Truyol, *El Derecho y el Estado en San Agustín*.

[50] M. Gauchet, *Le désenchantement du monde...*, p. 144.

[51] M. Gauchet, *Le désenchantement du monde...*, pp. 204-205.

75. Desmitificado el poder humano, emanación de Dios, o, más correctamente, proporcionalmente análogo al divino, dejó de ser concebido como pura fuerza, energía de la Naturaleza. «Todo poder viene de lo alto» en un sentido muy preciso. El poder de Dios, cuya transcendencia recalca el cristianismo, es el único absoluto, una suerte de universal o transcendental no terrenal: «Mi reino no es de este mundo», «Mi reino no es de aquí», subraya el Evangelio.[52] Se viene abajo toda la concepción grecorromana al arrumbarse la antítesis «poder-benevolencia», sustituida por la dicotomía entre el amor al poder y el poder del amor, el *amor sui* y el *amor Dei* como fundamentos de la actividad humana. Al mismo tiempo quedó rechazado el principio intelectual pagano de que la acción recta supone pura y simplemente el pensar correcto —la idea platónica de la virtud como conocimiento—. La nueva moralidad descansa en la *fe* religiosa —que depende de la gracia divina—. Por ella están en el mismo plano el sabio y el ignorante, el poderoso y el de abajo. La fe se convirtió en decisivo factor de igualación, quedando sometido el uso del poder a una ética muy concreta matizada por la *charitas:* la política tiene como objeto el comportamiento recto según el derecho, pero la acción tiene que ser, además, buena,[53] ya que la vida temporal no puede ser indiferente a la fe.

76. Del mismo modo, en las relaciones de poder entre los pueblos se impusieron orientaciones y límites morales de que carecía el mundo precristiano, cuyas deidades eran nacionales, pues el precepto del amor al prójimo condiciona toda suerte de relaciones. San Isidoro de Sevilla decía en las *Sentencias* que «el poder es bueno, y ha sido dado por Dios para contener el mal por el temor, no para que se pueda cometer el mal temerariamente.» Cuando se cita la famosa frase de lord Acton «el poder corrompe y el poder absoluto corrompe absolutamente», suele olvidarse que es simple corolario de la idea cristiana de la soberbia, pecado máximo capaz de introducir el máximo desorden. A este respecto, fue mucho más radical J. Burckhardt, otro liberal, cuando escribió con pesimismo luterano, ante las tendencias antiliberales del tiempo, que «el poder de por sí es malo, cualquiera que lo ejerza. No es obstinación, sino avidez...»[54] Hay un liberalismo pesimista, generalmente protestante, propenso al conservadorismo, inclinado a pensar que, a fin de cuentas, el *logos* heracliteano es en este mundo más poderoso que el juánico.[55]

---

[52] Jn, 18, 36.

[53] H. Buchheim, *Política y Poder*, p. 40. También G. Ritter, *El problema ético del poder.*

[54] *Reflexiones sobre la historia universal*, p. 145.

[55] Proviene del agustinismo político, interpretación «fundamentalista» de San Agustín. Véase M. García Pelayo, *El reino de Dios, arquetipo político.* En esa línea ha llegado a

77. Mas la famosa frase paulina «nihil potestas nisi a Deo», todo poder viene de Dios, concuerda con la máxima véterotestamentaria de los *Proverbios* de Salomón: «per me reges regunt, et conditores legem iustam decernunt» (por mí reinan los reyes y disciernen los legisladores la ley justa). Todo poder deriva y depende del divino y, por tanto, en sí mismo no es malo. Es lo que quería decir también San Pablo al escribir a los fieles romanos: «Todos tenéis que estar sometidos a las autoridades superiores, que no hay autoridad sino por Dios (*nihil potestas nisi a Deo*), y las que hay, por Dios han sido ordenadas, de suerte que quien resiste a la autoridad, resiste a la disposición de Dios, y los que la resisten se atraen por sí la condenación. Porque los magistrados no son de temer sino para los que obran mal»... «¿Quieres vivir sin temor a la autoridad? Haz el bien y tendrás su aprobación porque es ministro de Dios para el bien. Pero si haces el mal, teme, que no en vano lleva la espada. Es preciso someterse, no sólo por temor al castigo, sino por conciencia. Pagadles, pues, los tributos, que son ministros de Dios constantemente ocupados en eso. Pagad a todos lo que debáis: a quien tributo, tributo; a quien aduana, aduana; a quien temor, temor; a quien honor, honor.»[56] De pocas palabras del Nuevo Testamento, comentaba Cullmann, se ha hecho tanto abuso como de estas: «como si con ellas se estuviese ordenando a los cristianos que aprueben todos los crímenes de un Estado totalitario y que cooperen en ellos».[57]

78. Efectivamente, estos textos, confirmados aparentemente por San Pedro,[58] se interpretan a veces con la óptica del *logos* griego; relacionándolos frecuentemente con otros véterotestamentarios sobre la realeza, parecen una invitación a la obediencia pasiva. Mas lo que explican es el origen divino del poder y de la autoridad, igual que todo lo existente, «desmitologizando decididamente, desideologizando y desdivinizando conscientemente el pensamiento político antiguo».[59] Simplemente se invita

---

perderse incluso el elemento estético de la teología agustiniana del orden. Véase H.U. von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica*, vol. I, pp. 46 ss. Ese elemento estético se conservó mejor en la línea liberal; por ejemplo, la famosa «mano invisible» de Adam Smith.

[56] *Epístola a los Romanos*, 13, 1-7.

[57] *El Estado en el Nuevo Testamento*, p. 70.

[58] «Por amor del Señor, estad sujetos a toda autoridad humana; y al emperador como soberano, y a los gobernadores, como delegados suyos para castigo de los malhechores y elogio de los buenos. Tal es la voluntad de Dios, que obrando el bien, amordacemos la ignorancia de los hombres insensatos; como libres y no como quien tiene la libertad cual cobertura de la maldad, sino como siervos de Dios. Honrad a todos, amad la fraternidad, temed a Dios y honrad al emperador.» *Primera epístola*, 2, 13.

[59] Véase W. Böld, *Obrigkeit von Gott?*, p. 63. Lo que se deduce es que, para San Pablo, «existe un límite en el reconocimiento del Estado. El Estado no es nada absoluto,

a juzgar por la fe «que los poderes de la tierra son creaturas de Dios».[60] Hecho que constituye el fundamento tanto de la obligación política como del derecho de resistencia, por la obligación moral de oponerse a su mal uso.[61] Pues, por mucho que se destaque el profundo respecto ante la obra creadora de Dios, es preciso subrayar asimismo, «y mucho», el deber de enjuiciarla, ya que, junto a lo creado, está la conciencia. Si sólo se subrayase el respeto a lo creado, «se obtendría el tipo del 'súbdito', sumamente perjudicial para la comunidad». Y viceversa: si sólo se atendiese al deber de enjuiciar, «se haría olvidar a los hombres que no son pequeños dioses y que su aptitud crítica está limitada por el obligado respeto».[62] La obediencia sólo es debida cuando resulta conforme con la voluntad divina. El ordenalismo exige respeto para el *oficio* de gobernar, no para quien desempeña el cargo.[63] Los Padres de la Iglesia subrayaron, aclarando el alcance de las ideas paulinas sobre la autoridad secular, que la obediencia a las leyes del Estado está condicionada a que no sean contrarias a la ley de Dios. El oriental San Juan Crisóstomo (344-407) explicaba que «deriva de la sabiduría divina que exista el poder y que unos manden y otros estén sujetos, y que no se dejen ir los asuntos públicos al azar ni a ciegas, ni den tumbos los pueblos de aquí para allá como los torrentes.» Trátase del problema del orden en términos terrenales, pues «la igualdad en poder y dignidad hubiera dado lugar a disensiones y luchas... Porque donde no hay ninguna dirección allí reinan la maldad y el desorden.»[64]

79. R. Guardini decía que lo esencial sobre el poder está ya en el *Génesis*. El poder radica en la semejanza natural del hombre con Dios, en la capacidad de usarlo y en el dominio que brota de ello. Por eso el hombre no puede ser hombre y dejar de ejercer el poder: «le es esencial hacer uso de él», pues el Creador de su existencia le ha destinado a ello.[65] Así, pues, todo poder es espiritual y todas las formas de poder son relativas al Sumo Poder, benéfico en sí mismo. El poder humano está condicionado, por

---

nada último, ni aun cuando permanece dentro de sus legítimos límites.» O. Cullmann, *El Estado...*, pp. 75-76.

[60] H. Asmussen, *Sobre el poder*, p. 47.

[61] W. Böld duda, no obstante, que pueda deducirse de la teología paulina el *derecho* a resistir activamente. *Obrigkeit...?*, pp. 65-67.

[62] H. Asmussen, *Sobre el poder*, p. 53.

[63] Cfr. G.H. Sabine, *Historia de la teoría política*, pp. 141 ss. W. Böld, *Obrigkeit...?*, pp. 62 ss.

[64] En R. Sierra Bravo, *Doctrina social y económica de los Padres de la Iglesia* (950)-(952), pp. 476-478. V. otros textos citados en el mismo lugar.

[65] *El poder*. p. 27. La virtud del poder es la fortaleza y su contrapunto la humildad.

participar *analógicamente* en el poder de Dios. Frente a la concepción antigua, que veía en el poder un medio de goce, su ejercicio se entiende como servicio: «El Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir.»[66] Con palabras de Donoso Cortés, «un Poder sin límites es un Poder esencialmente anticristiano y un ultraje a un tiempo mismo contra la majestad de Dios y contra la dignidad del hombre. Un Poder sin límites no puede ser nunca ni un ministerio ni un servicio, y el Poder político, bajo el imperio de la civilización cristiana, no es otra cosa. Un poder sin límites es, por otro lado, una idolatría, así en el súbdito como en el rey; en el súbdito porque adora al rey; en el rey porque se adora a sí propio.»[67]

80. Dolf Sternberger, al estudiar las raíces de la concepción europea de la política, las resumió en el elemento *politológico*, representado principalmente por Aristóteles y la tradición aristotélica; el *escatológico*, cuyo principal representante es San Agustín, y el *demonológico*, desarrollado por Maquiavelo.[68] Conforme a la tesis de Girard, contiene en principio el poder temporal, en cuanto puramente natural, el mito y el *logos* griego y con ellos el elemento demónico, que trató de compensar la concepción politológica de la política. Con el cristianismo quedó en entredicho, casi marginado, al no ser el poder propio del hombre, puesto que poder no es igual a fuerza, sino un precario del que usa libremente, conllevando una elección y una decisión moral. En ellas pueden prevalecer el mito y el *logos* naturalista sin ninguna restricción. Pero será difícil que desaparezca la consideración moral, que exige el ejercicio responsable del poder, como algo común a todos los afectados por su actividad. Ejercer el poder es una forma de ejercitar la libertad. De hecho, el poder político se ha ido haciendo más absoluto a medida que desaparece o se rechaza la concepción ordenalista, que implica de suyo severas limitaciones a su ejercicio. El problema de la teología política, al iniciarse el proceso de secularización[69] en que se consolidó el Estado como instancia neutral entre las confesiones cristianas,[70] consistió, justamente, en que habían perdido vigencia, por una parte, el ordenalismo medieval, que abarcaba la idea de que el Creador del mundo es al mismo tiempo su constructor-legislador, pues «naturaleza» connotaba la idea de «por creación», autoridad legitimadora, y, por otra, la

---

[66] Mt, 20, 28.

[67] Carta al director de la *Revue des Deux Mondes* (15 de noviembre de 1852), pp. 769-770.

[68] *Drei Wurzeln der Politik.*

[69] V. para este concepto G.Marramao, *Poder y secularización*, espec. Introd.

[70] E.W. Böckenförde, «Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation», *Staat, Gesellschaft, Freiheit*, pp. 42 ss.

primacía del Derecho que ordena la conducta a través del sentido común, dado que el Derecho natural incluía la moral.[71] La teología política moderna tuvo que contar con el remitificador elemento demónico. La *ratio status* es en este sentido una manera de objetivarlo, delimitando su intrínseca naturaleza violenta. La permanente oposición sobrevenida entonces entre legalidad y legitimidad, entre ley y Derecho, débese a la persistencia de este elemento al lado de los otros dos.

81. El Derecho natural abarcaba las reglas del orden, dentro de cuyo marco puede actuar libremente el hombre. Así, pues, las libertades son previas a su declaración, cuando procede, incluso por conquista, como derechos. El medieval ejercitaba sus libertades para conseguir derechos, declaraciones legales que las protegían. Las reglas del Derecho natural eran propiedad del pueblo, al que, de acuerdo con él, corresponde la posesión originaria del poder. El pueblo lo ejercía a través de representantes, una innovación medieval. Su titularidad era una regalía, reconocida al poseedor del mejor derecho, que implicaba la obligación de servir al pueblo. «El pueblo o reino era la propiedad de Dios y sólo estaban encomendados temporalmente a un gobernante particular, que tenía el deber de velar por los intereses del pueblo haciendo de tutor suyo.»[72] Martínez Marina recordaba al respecto que ya para San Juan Crisóstomo «los pueblos eligen libremente sus reyes y los juran en príncipes de toda la nación; y esto con ciertos pactos y convenciones que el rey jura también al tiempo de su exaltación al trono.»[73]

82. La metafísica política griega, el derecho romano y la religión cristiana se amalgamaron en torno al Derecho natural —las reglas del orden[74]— con otros elementos como el germánico. La concepción germánica del derecho favoreció la doctrina providencialista y legal agustiniana, haciendo de la Edad Media, en cuyo transcurso se transformó la *latinitas* en *romanitas*, la

[71] Según el famoso *Decreto de Graciano* (*ca.* 1140), que sigue a San Isidoro, «el hombre se gobierna por dos leyes: la ley natural y la costumbre. La ley natural está contenida en las Escrituras y en el Evangelio.» La importancia de la definición de Graciano estriba, comenta A. Passerin d'Entrèves, en que «en esas simples palabras estaba contenido todo el programa de la filosofía moral y legal medieval». *Natural Law*, pp. 33-36 ss.

[72] W. Ullmann, *Medieval Foundations of Renaissance Humanism*, p. 30.

[73] *Principios naturales*..., p. 344. Martínez Marina rechazaba, igual que Hume, el contractualismo racionalista.

[74] W. Ullmannn ha señalado que en San Agustín naturaleza significa «un estado original e incontaminado que posee una cosa debido a su creación divina»; naturaleza es la esencia del hombre antes del pecado original, que es, por tanto, lo innatural en el hombre. *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, p. 242.

época de la *omnipotentia iuris*. La constitución consistía entre los germanos en una trama de relaciones personales que daba lugar a una suerte de forma política popular *(Volksstaat)*, antecedente del *Rechtsstaat*, en la que se encuentran las raíces del autogobierno *(Selbstverwaltung)*. La soberanía —que de hecho había pasado absolutamente en Roma a los emperadores, a pesar de que los juristas mantenían la ficción republicana de que la fuente era el pueblo— pertenecía a la asamblea de los hombres libres, cuyas decisiones ejecutaba el príncipe designado por elección. La realeza *(Königtum)* era así una pieza más de la constitución popular. El rey, *König*, el señor de la estirpe mediador ante los dioses, garantía de las buenas cosechas, de la victoria y de la paz, simbolizaba la unidad. El pueblo no pertenecía al rey, sino el rey al pueblo como su más alto bien. De ahí el derecho del pueblo a resistir al rey que menospreciase la constitución y se convirtiera en tirano.[75] Ya había observado Tácito que, entre los germanos, «los reyes no tienen un poder arbitrario e ilimitado *(nec regibus infinita, aut libera potestas)*, de modo que los jefes mandan más por el ejemplo que por la autoridad».[76] Esta fue la doctrina de la Edad Media. La capitular carolingia de 864 afirmaba como algo consabido: «lex consensu populi fit et constitutione regis».

83. Vinculada al ordenalismo, la idea de que el Derecho pertenece al pueblo, propiedad de Dios —cualitativamente distinta al pueblo como fuente del Derecho en la Roma republicana—, llevaba a considerarlo tan inmutable, sagrado, que era una especie de atmósfera «que se extendía del cielo a la tierra y penetraba en todos los rincones y figuras de las relaciones humanas.» Se manifestaba a través de la costumbre, y se sentía como una especie de «rama del gran árbol del Derecho natural que crecía en la tierra hasta el cielo y a cuya sombra se desarrollaba toda la vida humana.»[77] Por eso no hubo *res publica* en el sentido romano, sino *res publica christiana:* «la fe común era lo público.»[78] Pareció a punto de realizarse el ideal político de que el mejor régimen es aquel en que los hombres pueden vivir «habitualmente». Regida la vida pública por el hábito o virtud, no era necesario distinguir el libre y el ciudadano para invocar la libertad política, que constituía un presupuesto. Ideal que es el de la forma de vida liberal, que da primacía a la vida espontánea frente a la constricción política. El

---

[75] H. Mitteis y H. Lieberich, *Deutsche Rechtsgeschichte*, espec. pp. 28 ss.

[76] *Germania*, p. 1024.

[77] G.H. Sabine, *Historia de la teoría...*, pp. 157 ss. Cfr. M. García-Pelayo, «La idea medieval del Derecho».

[78] A. Dempf, *Sacrum Imperium*, p. 22. «Lo que vale —recuerda Dempf en el mismo lugar— hasta el edicto de tolerancia de la paz de Westfalia.»

objeto de lo político era el cumplimiento del Derecho, garantizando la *tranquillitas ordinis*. La lucha política se explicaba como disputa por el mejor derecho. Cuando aparecieron profesionales del Derecho, no dudaron en identificarlo con la justicia y la equidad, de forma que concibieron el derecho humano y el divino formando una sola pieza.[79]

84. Como la «ley natural» expresaba ahora, igual que toda la historia, la relación entre la promesa de Redención y su cumplimiento con la venida de Cristo, igual que la estricta historia de la salvación,[80] resultaba lógico concluir que la actividad de legislar es algo sobrehumano, atributo de Dios creador del orden, que nadie se puede arrogar; pues equivaldría a usurpar su lugar. El príncipe, para conservar el orden, sólo poseía poder arbitral y ejecutivo, custodio de la equidad y de la ley, derivado del pacto: «Rex nihil potest nisi quod iure potest» (el rey no puede más que lo que puede por derecho). Se distinguía entre *reinar*, ejercicio de la *potestas* bajo la mirada de un superior, e *imperar*, que conllevaba la capacidad de hacer leyes imperativas sin reconocer de hecho, en principio, más autoridad que la de Cristo. Solamente podían promulgar leyes imperativas de validez universal, en un ámbito restringido, el Pontífice como su vicario y el Emperador, supremo poder temporal —*imperator*— de la Cristiandad, por su específica misión de *kat-echon*, de dique frente al Anticristo.

85. Soberanía significaba, por tanto, en la *civitas christiana*, poder jurisdiccional supremo,[81] sobreentendiéndose que únicamente Dios era plenamente soberano, por ser la «persona absoluta»; no el pueblo, ni lo político —que era sólo «una forma de la unidad de la voluntad pública»—, ni el Derecho —porque dado su carácter abstracto no podía suscitar decisiones concretas—.[82] El rey o superior no era legislador sino sólo juez: *iudex id est rex*. Se le reconocía autoridad social como custodio de lo público, pero no poder supremo. En esa condición culminaba en él la organización política de la que era símbolo, intérprete y expresión. *Personificaba* la voluntad y el espíritu de la colectividad, de la que era cabeza y guía en razón del pacto o contrato privado con el pueblo. La atribución concreta del poder dependía del consentimiento popular reconociendo el mejor derecho. La realeza medieval era limitada hasta en sus medios. En resumen: el gobernante era un juez cuyas decisiones podían ser impugnadas por agravio, revisión y corrección con intervención del más alto de los jueces

---

[79] Sobre cómo se formó la amalgama, Ch. Dawson, *Los orígenes de Europa* (1932).

[80] U. von Balthasar, *Teología de la historia*, p. 73.

[81] Los ingleses del siglo XVII veían todavía en el Parlamento un tribunal más que un cuerpo legislativo; pérdida de carácter deplorada por Donoso Cortés.

[82] A. Dempf, *Sacrum Imperium*..., p. 30.

humanos, el pontífice.[83] También por el emperador, cuya autoridad fue empero mucho más nominal y en competencia con la del papa. Además, los reyes pugnaban, si se consideraban suficientemente afirmados, por ser *imperatores in regno suo*.

86. El pensamiento medieval distinguía asimismo, sin ninguna sutileza ni reserva intelectual, entre el rey que gobernaba de acuerdo con la ley, y el tirano, que ignoraba o violaba las leyes.[84] El rey reinaba, dominaba en el territorio, el *regnum*, consistiendo la dominación tiránica en ejercer directamente el poder sobre los hombres, no a través de las leyes, quitándoles la libertad y usurpando sus derechos. Esta suerte de monarquía republicana estaba obligada en su función esencial al respeto del ordenamiento jurídico tradicional. Su programa consistía en custodiar, defender y garantizar los derechos de los súbditos, en mantener la justicia. No fue únicamente una fase importante y característica de la historia europea. Es «una de las dos vías maestras de la monarquía, así como de la soberanía en todos los tiempos»,[85] destruida por la estatalidad.

87. En definitiva, tras la idea filosófica y espontánea de ley natural se escondía la antigua idea teológica de que, a diferencia de cualquier otro tipo de normas, no es la ley en su estricto sentido una creación política o social más o menos arbitraria, una opinión, sino que «requiere una sanción y un origen divinos para que pueda ser verdadera ley». La fuente de la ley no es el gobierno, sino directamente Dios y, mediatamente, el pueblo. Reyes y jueces no eran autores de la ley, sino representantes de la divinidad: «vindicadores y guardianes de los derechos inmutables de la justicia a la que también ellos están sujetos».[86] Más que poderes eran autoridades. Con eso se moralizaron intensamente la política y el derecho, puesto que el Derecho natural no hacía distinción entre legitimidad y legalidad, al ser el acatamiento a los principios del orden[87] lo que confiere autoridad al poder y al derecho. El Derecho no pertenece por su origen a la esencia de lo humano, ya que es anterior. Es el orden en que se inserta

---

[83] A. Marongiu, «Un momento tipico della monarchia medievale: il re giudice», *Dottrine e istituzioni politiche medievali e moderne*, p. 138.

[84] Véase A.J. Carlyle, *Political Liberty*, pp. 16 ss. Desde el punto de vista constitucionalista, C.H. McIlwain, *Constitucionalismo Antiguo y Moderno*.

[85] A. Marongiu, *Dottrine e istituzioni*..., p. 199.

[86] Véase Ch. Dawson, *Religión y cultura*, p. 178.

[87] Cfr. L. Suárez, *Raíces cristianas de Europa*, p. 22 y otros lugares. La distinción sólo es operativa cuando la legalidad se aparta del orden extrahumano; es decir, cuando el Derecho se transforma en legalidad positiva. M. Hauriou definía el principio de legitimidad como «el principio de la transmisión del poder conforme a la ley». *Principios de Derecho público y constitucional*, p. 198.

la vida humana, por lo que impregnó todas las relaciones. Unido a las tradiciones germánicas coincidentes externamente —los derechos son del individuo, en cuanto reconocimiento de libertades protegidas por la comunidad— y a otras ideas y usos antiguos,[88] el Derecho natural constituyó el nervio de la tradición política europea, que el gran historiador liberal lord Acton resumía como «el derecho divino del pueblo a poner y deponer a los príncipes». Mientras resultó prácticamente imposible legislar contra las normas morales de la Iglesia, sólo se distinguió entre lo justo y lo injusto, entre leyes y decisiones justas o injustas. Esa distinción y ese derecho decayeron con la estatalidad, en la que se contraponen en cambio legitimidad y legalidad.

88. El derecho de resistencia, elemento esencial de la tradición liberal, se relaciona estrechamente con la vitalidad del sentimiento jurídico, debida al origen extrahumano del Derecho. San Gregorio I Magno (540-604, papa desde 590), el papa que sacó a la Cristiandad de los estrechos límites de la latinidad romana, no sorprendió a nadie cuando, tras afirmar con toda claridad que los hombres son iguales por naturaleza, estigmatizó de tirano al príncipe que no gobernase conforme a Derecho. Sin embargo, el origen concreto de la doctrina del derecho de resistencia hay que atribuirlo a San Isidoro de Sevilla (*ca.* 565-636). «De ningún autor cabe decir que haya ejercido una influencia tan sobresaliente sobre la ciencia del gobierno como Isidoro», ha escrito W. Ullmann.[89] Su afirmación en un célebre pasaje de las *Sentencias*,[90] seguido a la letra por toda la Edad Media, de que el gobernante debe obedecer sus propias leyes(«iustum est principem legibus obtemperare suis») y no considerar lícito para él lo que prohíbe a los súbditos, responde a una concepción del mundo radicalmente opuesta a la idea, que apenas concibe, de que el poder pueda ser absoluto o estar desvinculado de cualquier ley, incluidas las suyas. El rey conserva su título y posición sólo si actúa rectamente, si no los pierde: «rex eris si recte facias, si non facias, non eris», es un proverbio, recogido por Isidoro, que se convirtió en tópico —una idea colectiva— siempre recordado, sobre todo en el siglo IX, cuando estaba tomando su forma definitiva la concepción medieval del poder.[91] Bajo la influencia de Cicerón, aludió también Isidoro, un tanto vagamente, a la idea de la soberanía de las leyes: la ley, definida

---

[88] Al respecto, G.H. Sabine, *Historia de la teoría...*, IX; M. García Pelayo, «La idea medieval del Derecho»; Ch.H. McIlwain, *Constitucionalismo...*, etc.

[89] *Law and Politics in the Middle Ages*, p. 234. V. también R.W. Carlyle y A.J. Carlyle, *A History of Mediaeval Political Theory in the West.* Para Isidoro, espec. vol. I.

[90] III, 51.

[91] Presidiendo el decisivo IV Concilio toledano, consiguió Isidoro hacer proclamar en el canon 75 incursos en anatema, separados y juzgados por Dios, a los reyes que

como «constitución del pueblo que recibió su sanción de los ancianos, juntamente con el pueblo», equivale a costumbre consolidada.[92]

89. Fueron tan corrientes la idea de la sumisión del gobernante a las leyes y el derecho de resistencia, que la primera elaboración, un tanto tardía, de este último se debe al eclesiástico inglés Juan de Salisbury (1110/1120-1180), típico representante del humanismo erudito y de la hierocracia papal bajo medieval. Es uno de los ejemplos más claros de cómo actuó la concepción teocrática de vigoroso fermento de la idea de limitación del poder: «la fidelidad al príncipe y a la comunidad política no ha de mantenerse contra Dios, sino según Dios, tal como consta expresamente en el juramento de fidelidad.»[93] «La única o principal diferencia entre el tirano y el príncipe consiste en que este último obedece a la ley y rige conforme a ella al pueblo del que se estima servidor.»[94] Es tirano «el que oprime al pueblo con un dominio basado en la fuerza, ... es príncipe el que gobierna de acuerdo con las leyes»... «El príncipe lucha por las leyes y por la libertad de su pueblo, el tirano piensa que no ha hecho nada si no infringe las leyes y lleva a su pueblo a la esclavitud.» Salisbury defendió expresamente el tiranicidio: «el tirano, como imagen de la depravación, merece la muerte la mayoría de las veces»: «tirannum occidere non modo ilicitum est, sed aequum et iustum.»[95] Advierte precavidamente que incluso en el sacerdocio puede haber quienes ejerzan la tiranía «so pretexto de cumplir con su obligación».[96] Santo Tomás de Aquino reelaboró cuidadosamente la doctrina en torno al concepto de *seditio* (sedición).

90. La concepción política medieval sostenía, por tanto, que la titularidad del poder se funda en el consentimiento popular y que el derecho pertenece al pueblo, al que está confiada su custodia. Lord Acton, en su

---

ejercieren sobre el pueblo un poder despótico. L.G. de Valdeavellano, *Historia de España*, pp. 302-304 ss.

[92] El pueblo es «reunión de una multitud humana *iuris consensu et concordi communione*» (por consentimiento del derecho y de común acuerdo). *Etimologías*, pp. 114, y p. 229.

[93] *Policraticus*, p. 443. «Durante más de un siglo el *Policraticus* fue considerada la obra más autorizada sobre la naturaleza del gobierno.» H.J. Berman, *Law and Revolution...*, p. 278. También W. Ullmann, *Historia del pensamiento político...*, pp. 113 ss; G.H. Sabine, *Historia de la teoría...*, p. 186 ss. En relación con el humanismo, R.W. Southern, *Medieval Humanism.*

[94] *Policraticus*, p. 306.

[95] «En modo alguno es ilícito matar al tirano, sino equitativo y justo.»

[96] *Policraticus*, p. 715. Casi un siglo después —la centuria de la *Charta Magna*— reiteraba su compatriota Henry de Bracton (+1268) «non est rex ubi dominatur voluntas et non lex» («No hay rey donde domina la voluntad y no la ley.»)

famoso ensayo sobre *La historia de la libertad en el cristianismo*, menciona, como autores representativos de las concepciones políticas dominantes, a Tomás de Aquino, el más grande de los pensadores güelfos, partidarios del Papado, y a Marsilio de Padua, el principal de los pensadores políticos gibelinos, partidarios del Imperio. Acton transcribe un texto de Santo Tomás (1224/5-1273), que es, en su opinión, la primera exposición de la doctrina *whig* de la revolución: «Un rey que es infiel a su deber, decía Santo Tomás, que aborrecía la tiranía, pierde el derecho a la obediencia. No es, pues, rebelión deponerle, porque es él mismo un rebelde a quien tiene la nación derecho a destituir. Pero es mejor reducir su poder para que no pueda abusar de él. Con este objeto, toda la nación debe compartir el gobierno con el príncipe, la constitución debe combinar una monarquía limitada y electiva con una aristocracia del mérito, y, mezclándose de democracia, admitirá a todas las clases a los cargos, mediante elección popular. Ningún gobierno tiene el derecho de poner impuestos más allá del límite determinado por el pueblo. Toda la autoridad política se deriva del sufragio popular y todas las leyes deben hacerse por el pueblo y sus representantes. No hay ninguna seguridad para nosotros en tanto dependamos de la voluntad de otro hombre.»[97]

91. Santo Tomás hizo una síntesis de la tradición politológica y la escatológica de la política que, a pesar de la difusión del tomismo,[98] se conoce bastante mal. Suele pasarse por alto que ese concepto dinámico de constitución presupone un régimen y una forma de gobierno parecidos a la *politeia* aristotélica, cuyo fin es servir de medio para la búsqueda personal de la felicidad en este mundo y en el otro. Como la monarquía «es el mejor régimen político si no se vicia. Pero, a causa del gran poder que se concede al rey, degenera fácilmente en tiranía[99] si no está adornada de gran virtud la persona a quien se confiere ese poder», el ideal práctico es una forma mixta de gobierno de orientación presidencialista.[100] En el régimen mixto están limitados los poderes por las leyes y el gobernante

---

[97] *Ensayos sobre libertad y poder*, pp. 146 ss. Cfr. *Summa theologiae*, T. VI, p. 486.

[98] «Desde Tomás hasta el siglo XVIII y de nuevo a partir de la segunda mitad del siglo XIX, la teología escolástica se torna esencialmente comentario a Tomás.» U. von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica*, vol. 2, *Estilos eclesiásticos*, p. 17. Pero en el lapso entre el siglo XVIII y el XIX se consolidó el modo de pensar estatal que ha condicionado el eclesiástico.

[99] «Tyranni suis subditis principantur ut servis» (los tiranos gobiernan a sus súbditos como si fueran siervos). *Summa...*, T. VI, p. 489.

[100] *Summa...*, 1-2, q. 105, 1. También, *Del gobierno de príncipes. Al rey de Chipre*, I, cap. IV, titulado «Variación del poder entre los romanos. Aumento de la república bajo el gobierno de muchos.» En *Escritos políticos*.

no actúa en nombre propio sino en representación del pueblo, entre cuyos miembros puede ser designado mediante elección, según la costumbre medieval.[101] Si el régimen político tiende a la democracia se llama *status popularis*, pues consiste en el poder del pueblo —*potestas populi*-dado que «ex popularibus possunt eligi principes et ad populum pertinet electio principum. Et hoc fuit institutum secundum legem divinam.»[102] No se trata de que gobierne el pueblo, sino de que esté en condiciones de elegir libremente a las personas que desempeñan los cargos públicos y controlar su actividad. El gobernante personifica al pueblo, lo que sugiere el concepto posterior de representación,[103] que abrió de inmediato nuevas perspectivas. Pues la distinción tomista entre la Iglesia como comunidad de creyentes y lo Político como congregación de hombres asentó la autonomía de lo temporal siguiendo la tendencia de la «revolución papal» iniciada en el siglo XI por San Gregorio Magno, al reclamar la *libertas Ecclesiae* frente al Imperio.[104] La autoridad política empezó a valer legítimamente por sí misma, con independencia de la Iglesia, consolidándose el dualismo entre lo natural y lo sobrenatural que articulan las concepciones politológica y escatológica.

92. Martin Grabmann decía que Santo Tomás «dio la forma más perfecta al aristotelismo cristiano de su maestro Alberto Magno e hizo una síntesis profundamente trabada de Aristóteles y Agustín»,[105] equilibrando razón y voluntad, lo que no implica que se hubiera hecho «aristotélico».[106]

---

[101] Para todo esto, W. Ullmann, *Principios de gobierno y política*..., pp. 253 ss, e *Historia del pensamiento político*..., pp. 166 ss, y la introducción de A. Passerin d'Entrèves a Tomás de Aquino, *Escritos políticos*.

[102] «Los dirigentes pueden ser elegidos entre los miembros del pueblo y la elección del príncipe le corresponde al pueblo. Lo que fue instituido por ley divina.» *Summa*..., T. VI, p. 486.

[103] La idea de representación política fue tomada del procedimiento de los consejos eclesiásticos, donde se reconocía explícitamente, junto a la regla de la mayoría, la obligación y el derecho de respetar a las minorías y tomar en consideración sus opiniones. Para esto en general, H. F. Pitkin, *El concepto de representación*.

[104] Carlomagno había reivindicado muchas prerrogativas religiosas para el emperador. Conforme al agustinismo político, el Imperio es la Iglesia y la Iglesia es el Imperio. «El emperador y todo príncipe es llamado *rector Ecclesiae*, mientras que los súbditos en su totalidad son llamados por su parte *fideles* de Dios y del emperador», etc. E. Vilanova, *Historia de la teología cristiana*, vol. I: *De los orígenes al siglo XIV*, p. 383. Enfrente, diseñó Gregorio VII «los rasgos de una eclesiología jurídica dominada por la institución papal». *Ibidem*, p. 443. Puso los fundamentos del Papado como forma política al centralizar la Iglesia en Roma e instituir los legados papales.

[105] *Die Geschichte der katholischen Theologie seit Ausgang der Vaterzeit*, p. 76.

[106] J. Pieper, «Introducción a Santo Tomás de Aquino», *Filosofía medieval y mundo moderno*, IV.

El aristotelismo aportaba la idea de que el hombre es un animal político, compensando el personalismo cristiano, inclinado a cierto desinterés por las cosas de este mundo, a la vez que permitía asentar lo político en la ontología humana.

Tomás de Aquino, al examinar detenidamente la naturaleza del *regimen politicum*, como la mejor manera de llegar a la claridad en los saberes prácticos es la comparación, la estableció con su deformación, el *regimen regale*. Conforme a la lógica de su punto de partida, definía la función de mandar como mover a la vez por la razón y la voluntad.[107] De este modo, la *subjectio civilis*, la obediencia política es conforme a la naturaleza, mientras la *subjectio servilis*, consecuencia del pecado, la contradice. El *civis* o ciudadano se distingue en eso del cristiano, pues la ciudadanía es una propiedad laica complementaria que se añade al hombre, con independencia de su destino sobrenatural.

La política de Santo Tomás, que combina lo laico y lo religioso, constituye el punto de partida medieval de la tradición liberal propiamente dicha. Se completa con la doctrina del Derecho y de la ley, que sistematizó la «revolución papal».[108] El Derecho tiene como fin la realización del Bien Común, orden temporal concreto no planeado. De ahí la famosa definición de la ley positiva:[109] «ordinatio rationis ad bonum commune et ab eo qui curam communitatis habet data ac promulgata.»[110]

93. Marsilio de Padua (1271/80-1342/43), partidario del Emperador y enemigo del Papado, llegó más lejos que Locke y Montesquieu, según Acton, en aspectos relacionados con la soberanía de la nación y el gobierno representativo, la superioridad del poder legislativo y la libertad de conciencia,[111] captando de manera precisa los principios que iban a conmover el mundo moderno.[112] Escribió que «las leyes derivan su autoridad de la

---

[107] *Summa...*, 2-2, q. 104, a. 1.

[108] H.J. Berman, *Law and Revolution...*, pp. 85 ss.

[109] Que concebía como regla y medida: «Regla y medida de los actos por la que se induce a alguien a actuar o se le prohibe actuar.» «Tratado de la ley en general», *Summa...*, I-II, q. 90, 1.

[110] «Ordenación de la razón al bien común, dada y promulgada por quien tiene a su cargo el cuidado de la comunidad.» *Summa...*, 1-2, q. 90, 4. Esta definición por el bien común «refleja la justificación canónica de la capacidad del rey de crear derecho»: H.J. Berman, *Law and Revolution...*, p. 467.

[111] Que se alimenta de la relación de diálogo entre la sociedad informada por la fe y el Estado. J. Ratzinger, *Iglesia, ecumenismo...*, p. 296.

[112] Según T. Molnar, «los anticlericales y librepensadores de siglos más recientes no han podido contribuir con argumentos originales a lo que adelantara Marsilio de Padua tan cuidadosamente.» *La decadencia del intelectual*, p. 24. Marsilio expresa las consecuencias políticas de la revolución laical impulsada por el Papado.

nación y no son válidas sin su aceptación. Como es su suma mayor que cualquier otro partido, resulta inútil pensar que pueda legislar una parte en lugar del todo; y como los hombres son todos iguales, resulta absurdo que unos se obliguen a leyes hechas por otros. Pero al obedecer las leyes en que todos están de acuerdo, los hombres se gobiernan en realidad a sí mismos. El monarca está instituido por los electores para que ejercite su voluntad, y debe tener fuerza bastante para coaccionar a los individuos; pero no la suficiente para controlar a la mayoría del pueblo. Es responsable para con la nación y está sujeto a su ley, y la nación que lo nombra y le asigna sus deberes debe vigilar para que obedezca a la constitución y debe deponerle si la contradice. El derecho de los ciudadanos es independiente de la fe que profesan, y ningún hombre puede ser castigado por su religión.» Como dijo Jacobo Burckhardt, «Luis XIV habría sido excomulgado si hubiese vivido en la Edad Media.»[113]

Pero la Monarquía absoluta y el Estado Moderno posteriores presuponen, aparte del cambio general de circunstancias y de la visión de la realidad que tuvo lugar en el transcurso del Renacimiento, el decadente escolasticismo intelectualista bajomedieval afectado por el averroísmo, el nuevo humanismo y, sobre todo, la revolución protestante, que fue el elemento decisivo.

---

113 *Reflexiones sobre la historia universal*, p. 141.

Capítulo VII

LIBERALISMO Y ORDEN ESTATAL

94. El Estado, artefacto técnico cuya existencia impuso una nueva definición de lo público, fue la gran innovación de la política europea. En una primera etapa, que concluyó al reconocer la paz de Westfalia (1648) el derecho de soberanía, pugnó la estatalidad por afirmarse, de la mano de las monarquías, frente a los viejos poderes sociales, los restos del Imperio y la autoridad de la Iglesia. Monarquías y Estado se fundieron en el transcurso de la lucha en una forma política singular, el Estado monárquico, en el que participaba también hasta cierto punto la Iglesia. Se podría decir que en esta figura estatal, segunda etapa de la estatalidad, estaban ya equilibrados los elementos monárquicos y los estatales. Consolidada y aceptada la estatalidad, se propagaron su espíritu y su forma de orden en el siglo XVIII por todo el mundo europeo. Con la revolución francesa (1789) comenzó la tercera etapa. La cuarta con la revolución soviética (1917). Los pasos de esta evolución podrían explicarse por el acaparamiento progresivo de monopolios decisivos: primero, tras el de la jurisdicción, el de las armas, la fuerza; luego, con el de la creación del Derecho, el del poder político; después, con el de la propiedad, el poder social; al final, con el monopolio del conocimiento, el de la autoridad. Con el Estado Moderno, desembarazado de todos sus rivales directos en el mundo histórico —la monarquía y los poderes sociales— y en el de la conciencia —la Iglesia—, comenzó el apogeo de la estatalidad, considerada ahora un fin en sí. La única forma de orden humano concebible desde entonces es la estatal, que se ha difundido universalmente. Ha comenzado probablemente su decadencia en lo que podría considerarse la cuarta fase de la estatalidad, la del Estado Total, fracasado en su pretensión última, la más decisiva de todas, de ser autoridad espiritual.

95. En relación con el progresivo aumento del poder del Estado, se puede decir que lo peculiar de la historia moderna y contemporánea consiste en la creciente artificialización de todas las relaciones por la influencia mecanicista e intencionadamente simplificadora de la estatalidad. Imbuido el Estado del espíritu de la Ciencia, la otra gran creación europea moderna,

ha perseguido la eliminación de todas las contradicciones de la existencia humana. En la persecución de ese ideal, se ha hecho, en cambio, cada vez más artificioso, más científico-técnico, más complejo en el curso de su evolución, dejando asimismo su impronta, de grado o por fuerza, en todos los ámbitos de la vida. La legalidad científica sugiere la idea de legitimidad del orden estatal, que consiste, en lo esencial, como refleja el contractualismo, en relegar y eliminar la guerra, que pasó a ser considerada como «excepción», elevando la paz, escribe G. Marramao, a «normalidad», a base de toda norma, en contraste con el esquema clásico-antiguo en el que la guerra constituía una condición permanente, aceptada como parte natural de la existencia. En contraste, el mundo moderno considera la paz como el estado permanente o normal,[1] aunque para ello sea preciso emplear la fuerza. Semejante actitud ha contribuido intensamente a aquella paradoja de la historia del Estado, pues ha legitimado el aumento del poder estatal, en pos de la seguridad permanente y total. El famoso escrito de Kant *La paz perpetua* es una formulación refinada de esa aspiración moderna, a la que diera expresión política por vez primera Tomás Hobbes al construir el Estado Leviatán.

96. El origen directo de la estatalidad hay que buscarlo, aparte de otros precedentes, en la crisis de los siglos XIV y XV, en cuyo transcurso se configuraron formas paraestatales. En el siglo XV afloraron ya la mayor parte de las tendencias que configuraron las posibilidades históricas posteriores. Su precipitado, en el que cristalizaron nítidas figuras estatales, fueron los hechos de finales de este último siglo y primer cuarto del siguiente, cuya conexión permite decir que se produjo un cambio de época. En 1486 descubrió Bartolomeo Dias el cabo de Buena Esperanza; Colón descubrió América en 1492, ampliando enormemente el espacio, y aún más con la circunnavegación del mundo por Magallanes y Elcano (1519-1522), lo que dio lugar a la nueva ordenación mundial de las tierras; en 1494 dieron comienzo las guerras italianas, transformándose los ejércitos y las técnicas de sitio, que permitían a los príncipes abatir los poderes feudales; hacia esa misma fecha se establecieron los principios de la ley del equilibrio entre los poderes europeos, tratándose todos como iguales, la primera forma del igualitarismo estatal; aparecieron grandes casas comerciales con gran influencia política; se difundió la idea del Estado: *El príncipe* de Maquiavelo (1513) debió en gran parte su éxito a que, con la invención de la imprenta hacía algo más de cincuenta años, empezaran a contar las ideas políticas como parte de la realidad política. Aunque para Maquiavelo el Estado no es un fin sino un medio: el instrumento principal del poder.

[1] *Poder y secularización*, p. 118.

Finalmente, en 1517 comenzó la Reforma, suceso históricamente revolucionario del que proceden todas las revoluciones posteriores. Como decía el historiador suizo W. Naeff, «todos los grandes problemas de la historia europea estaban ya planteados al comenzar el siglo XVI y, hasta ahora, añadía, ninguno de ellos ha sido resuelto».[2]

97. Los cambios e innovaciones se produjeron en el ambiente dominado por el escolasticismo nominalista y voluntarista de los siglos XIV y XV. Coincidieron con la crisis del conciliarismo, uno de sus efectos, que afectó tan gravemente al Papado y a los principios de ordenación vigentes hasta entonces,[3] y con el fuerte impulso laicista que caracteriza al Renacimiento.

El nominalismo voluntarista había suscitado la idea de que el poder está repartido anárquicamente, por lo que todos tienen *el mismo derecho* al poder. Más tarde, la reivindicación protestante del *derecho* al libre examen, frente a la *autoridad* de la Iglesia, sugirió la equivalencia entre derecho, poder y autoridad y la legitimación del poder por el hecho de ser capaz de poseerlo. Pues de todo aquello no resultaba difícil inferir que quien posee poder lo tiene por derecho propio, como refleja el dogma de la política moderna «saber es poder» del canciller Bacon, el mismo que dijo, según H. Heller, «ius privatum sub tutela iuris publici latet».[4] Dogma que no era ya exactamente el de la razón de Estado clásica, naturalista, que había definido por primera vez Giovanni Botero en 1589: «El Estado es un dominio establecido sobre los pueblos y razón de Estado es el conocimiento de los medios aptos para fundar, conservar y ampliar tal dominio.»[5] A partir de ahora se transforma radicalmente la política, pues se trata de asentar el poder por medio del conocimiento científico. La razón de Estado se hace cientificista. Se aspira a fundar científicamente el Estado mismo como forma que concentra todo el poder político y el *logos* político empieza a operar en el mundo abstracto, racional, de lo posible. En el siglo XVII ocurrirá en el Estado igual que en la ciencia natural, donde la idea de fuerza o poder —el ímpetu galileano-sustituye a la forma. El poder unido al saber puede hacerlo todo, incluso inventar el Estado, artificio automatón en el que Maquiavelo, pensador naturalista, veía aún sólo un medio para dar forma a la vida colectiva.

---

[2] *Die Epochen der neueren Geschichte*, vol. I, p. 225.

[3] Véase G.H. Sabine, *Historia de la teoría…*, XVI.

[4] *Teoría del Estado*, p. 297.

[5] *La razón de Estado y otros escritos*, I [1], p. 91. En Maquiavelo no se encuentra la expresión. La empleó por primera vez su amigo Guicciardini en 1521.

98. El inventor fue Hobbes, el gran discípulo de Bacon, de quien aprendió a introducir el utilitarismo en la ciencia (ciencia aplicada). Hobbes pergeñó prácticamente todas las consecuencias de la máxima baconiana: unió Derecho (lo recto, cuyo conocimiento da autoridad) y Fuerza, definió la libertad, atributo ontológico, como poder, y absolutizó la idea de derecho subjetivo, que era mera facultad relacional, al darle el contenido de la potencia, la capacidad de crear derecho y con ello nuevas situaciones existenciales, atribuyéndosela al ser libre. De esta manera se ontologizó a la larga el Derecho —las reglas del orden objetivo-como atributo esencial del individuo, que las conoce por introspección —la *recta ratio* estoica—, al coincidir con la afirmación cartesiana de que la razón se halla equitativamente repartida.[6] Se pasó del hombre animal político, enraizado en la naturaleza y por eso social, al hombre animal jurídico, enraizado en el Estado, una construcción intelectual a la que no se adapta espontáneamente. El mismo hombre magno, el dios mortal Leviatán, es la construcción jurídica artificial de una situación inédita hasta entonces. En este sentido, si el liberalismo se reduce, según el tópico consagrado, a lo jurídico y al Estado de Derecho, que se apoya en el hecho de que «todo orden es un orden jurídico y todo Estado un Estado de Derecho»,[7] el Estado liberal nació intelectualmente en Inglaterra a partir de los supuestos cientificistas del nominalismo voluntarista, con objeto de suprimir las contradicciones radicales inherentes a la realidad política dominada por la ontológica multiplicación individualista del Derecho. De la Isla emigró al Continente. Sin embargo, la política es lo esencial del liberalismo. Al liberalismo sin política le falta gracia, carece de estética. Lo que inició Hobbes fue la tradición liberal estatista, no laicista sino secularizadora, más democrática que liberal, puesto que la razón privada debe someterse a los dictados de la pública, tan universal como la ciencia, pero encarnada en los Estados particulares. Después de todo, el Estado es Estado nacional y el Estado nacional —Ortega *dixit*— es «en su raíz misma» democrático, igualador. En el Estado debidamente constituido, lo democrático es lo primario; lo liberal, secundario.

99. En el siglo XIV, vencido el Imperio, comenzó con su zénit la decadencia del Papado como poder temporal. En su caída, arrastró la autoridad eclesial, comprometida en la lucha. Pues, internamente, el cisma y el conciliarismo socavaron la seguridad del concepto de Iglesia. Desde el punto de vista intelectual, la primacía de lo religioso comenzó a dejar paso a la de lo político cuando un grupo de juristas y teólogos altamente

---

[6] Cfr. D. Negro, «Democracia Política y Democracia Moral».

[7] C. Schmitt, *Römischer Katholizismus und politische Form*, p. 41.

cualificados «se pusieron del lado de los señores territoriales con la finalidad de afirmar los derechos de éstos y de sus respectivas naciones frente a los supuestos derechos alegados por el Papado».[8]

La hierocracia universalista había domeñado las nacionalidades. Mas, en la contienda con el Imperio, alentó el Papado el poder de las monarquías a fin de conseguir su apoyo. Transformadas en el curso de la lucha, se consideraron herederas de las prerrogativas imperiales y reivindicaron para sí la *plenitudo potestatis et iurisdictionis*: «el poder papal, decía Ranke, fue cosa que reclamaban las anteriores circunstancias, mas las nuevas le eran adversas». Las naciones no habían tanto menester del impulso del poder eclesiástico, y sintiendo en sí la fuerza de la independencia, le ofrecieron resistencia.[9] Comenzó la *Raumrevolution*, a la que se añadió todo lo demás.[10]

100. La Iglesia había reconocido formalmente la existencia de naciones, el presupuesto ideal de la estatalidad, al convocarlas en 1410, en medio de las disputas conciliaristas, al Concilio de Constanza (1414-1418), la asamblea más grande de la tardía Edad Media, para resolver el cisma reunificando el Papado. A finales del siglo XV el universalismo medieval, centrado en torno al Imperio —y la Iglesia, ahora tan debilitada interiormente—, había dejado paso a una constelación de poderes.[11] Muchos de ellos tenían ya forma estatal y se habían dado pasos importantes para la nacionalización de la misma Iglesia, a la que, naturalmente, afectó también la nueva concepción del espacio, formándose lo que J. Lortz llama «el sistema de las iglesias territoriales modernas».[12] En resumen: políticamente, «mientras la Iglesia alcanza su peligroso apogeo, Europa renueva sus cuadros. El régimen feudal se ordena y simplifica reagrupándose en torno a los feudatarios principales.»[13] Primero se constituyeron unidades políticas territorialmente cerradas. La expansión ultramarina completó la *Raumrevolution* ampliando el espacio político, que dejó de circunscribirse al relativamente estrecho marco europeo.

---

[8] Ll. Duch, en E. Vilanova, *Historia de la teología cristiana*, vol.II: *Prerreformas, Reformas, Contrarreforma*, p. 206.

[9] L.von Ranke, *Historia de los papas*, p. 27.

[10] C. Schmitt, «Staat als konkreter...», *Verfassungsrechtliche...*, p. 380.

[11] Aunque, advierte M. García-Pelayo, «la independencia de los *regna* de todo poder temporal no ponía en cuestión su sumisión a la *auctoritas* o a la *potestas* indirecta de la Curia en lo referente a materias espirituales o mixtas...». «Hacia el surgimiento del Estado Moderno», *Idea de la política...*, p. 115.

[12] *Historia de la Iglesia en la perspectiva de la historia del pensamiento*, vol. 2.º, p. 39.

[13] G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, vol. I, p. 93.

101. Las nuevas formaciones territoriales europeas cerradas fueron el suelo del Estado, cuyos principales modelos inspiradores eran, inconscientemente, la Iglesia —los administradores de los asuntos temporales eran frecuentemente clérigos—, intelectualmente, la *pólis* de los libros antiguos. La *ratio status* nació de la combinación utilitaria de ambos, como heredera de la *ratio ordinis* de los textos antiguos y de la *ratio ecclesiae*, de donde venía el impulso inmediato.[14] Pues, desde el comienzo de la «revolución papal», origen de la tradición legal europea, cuyo documento clave es el famoso *Dictatus papae* (1075) del cluniacense Hildebrando, Gregorio VII,[15] se habían esforzado los papas —título que reservó Gregorio para los sucesores de Pedro—, en el transcurso de sus querellas con el Imperio, en «laicizar» el poder político, como ha observado J. Quillet[16] frente a G. de Lagarde, retirándole toda iniciativa en materia espiritual. La famosa *Bula de Oro* (1356), de Carlos IV, introdujo en el Imperio la tendencia laicista al regular para lo sucesivo la elección imperial excluyendo la intervención papal. Los escritores gibelinos, entre ellos Dante y Marsilio de Padua, captaron hasta qué punto la política laicista del Papado desarticulaba la organización de la época. Dante reivindicó el dualismo Iglesia-Imperio, las dos luminarias del universo «como el sol y la luna».[17] Marsilio, que veía ya el mundo como espacio ordenado y la historia como su lógica, rechazó el dualismo de los dos poderes tal como lo formulaba el Papado y la identificación de la sociedad con la Iglesia. Esta última era sólo, a su parecer, una sociedad invisible formada por los predestinados, sin ninguna relación institucional con la visible.[18] Su espíritu medieval les hacía oponerse a la *plenitudo po-*

---

[14] Para la influencia del modo de pensar eclesiástico en todo esto, E.H. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey*.

[15] H.J. Berman, *Law and Revolution*, p. 95. Según J. Lortz, «han sido Cluny, Gregorio VII y Bernardo de Claraval quienes dieron a Occidente una estructura realmente cristiana.» *Historia de la Iglesia*..., T. I. p. 368.

[16] *Les clefs du pouvoir au moyen âge*, p. 44. Cfr. J. Laudage, *Gregorianische Reform und Investiturstreit*.

[17] No obstante, «correspondió al poeta la tarea de establecer una imagen de la realeza que fuese meramente humana y de la que fuese el HOMBRE, puro y simple, el centro y la medida...». E.H. Kantorowcz, «La realeza antropocéntrica: Dante», *Los dos cuerpos del rey*, p. 421.

[18] Marsilio acusaba a los obispos romanos de que «se autodefiniesen a sí solos vicarios de Cristo en el mundo, de Cristo que es *rey de reyes y señor de los que dominan* (*Apocalipsis*, 19, 16), arrogándose con ello solapadamente el título, como debido a ellos, de la plenitud de potestad. Por lo cual dicen también que pertenece a su autoridad el poder de dar y quitar lícitamente todos los reinos y principados del mundo a los reyes y a otros gobernantes, quitarlos a los transgresores de sus mandatos, aunque sean éstos muchas veces, con arreglo a la verdad, impíos e ilícitos.» *El defensor de la*

testatis eclesiástica —el precedente de la soberanía moderna—, encarnada en los comisarios delegados que enviaba el papa a los distintos territorios, instrumento, a los ojos de los gibelinos, del absolutismo romano, esa «tiranía» que intervenía directamente en los cargos y las competencias eclesiásticas, trastrocando la hasta entonces bien articulada estructura eclesiástica en un monstruo desordenado e informe.[19] La Iglesia empezaba a dejar de ser vista como autoridad espiritual general, reducida a lo eclesiástico, a cuyo lado aparecía claramente diferenciada la laicidad.

102. El triunfo de la laicización impuesta por la Iglesia coincidió con la reviviscencia por el humanismo del ideal de la antigua *pólis*. El laicismo de la estatalidad no sólo se encontró en una situación de completa independencia, sino aislado, liberado de cualquier lazo, sin nada que limitase internamente su potencia. Y, en la búsqueda de seguridad, cuya necesidad aumentó la Reforma, sugería la *pólis* «la constitución de un tipo de Estado y de ciudadano correspondiente al que se había dado ya en la Antigüedad clásica».[20] El nuevo humanismo, utopista y apolítico, tenía cierto aire liberal, pues, además de distanciarse de las querellas eclesiásticas, se inclinaba a creer en la bondad natural del hombre. A fin de resolver los conflictos confesionales, abandonó la tradición prudencial del arte político, tomó ucrónicamente la concepción griega de la Política por *la teoría* de lo Político idealizándola y la empleó para articular elementos que puso al servicio de la estatalidad.[21] El humanismo, al que no era ajeno seguramente el gnosticismo,[22] se presentó, por una parte, vinculado al laicismo

---

paz (1324), p. 394. Sobre la defensa de la libertad por el escolasticismo inspirado en Aristóteles, con especial referencia a Marsilio y Bartolo de Sassoferrato, Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. I, *The Renaissance*, pp. 49 ss (hay trad. española). Bartolo introdujo precisión en la doctrina del tirano, distinguiendo la tiranía *ex parte exercitii*, iniquidad en el ejercicio del poder, y la tiranía *ex defectu tituli*, falta de legitimación jurídica. *Titulus* se refiere al ejercicio del poder en los organismos políticos dependientes del Imperio, que reconocían por tanto su soberanía. En los Estados *superiorem non recognoscentes*, cuyo titular supremo no recibía su poder del Imperio, *titulus* es el consentimiento del pueblo. Véase G. Fassò, *Historia de la Filosofía del Derecho*, vol. I, pp. 199-200. No obstante, según A. D'Ors, la ilegitimidad de ejercicio sobreviene también por ejercicio abusivo de una legitimidad de origen: *La violencia y el orden*, p. 60.

[19] C. Schmitt, *La dictadura*, p. 76.

[20] W. Naeff, *La idea del Estado en la Edad Moderna*, pp. 34 ss. Naeff sigue la tesis de P. Joachimsem, quien seguía a su vez a J. Burckhardt.

[21] Cfr. A. d'Ors, *Ensayos*..., p. 29. Observa C. Castoriadis que «la idea de un Estado, es decir, de una institución distinta y separada del cuerpo de ciudadanos, habría sido incomprensible para un griego.» «La *pólis* griega y la creación de la democracia», *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, p. 120.

[22] Según E. Voegelin, el gnosticismo renació en el siglo XI. *La nueva ciencia de la*

y la nación,[23] relacionando ambos sentimientos, avigorados luego por la Reforma; por otra, al favorecer la epistemología racionalista empezó a abandonar también el «racionalismo crítico», que descansa en la concepción de la ciencia como hábito y ahogó con su inclinación espiritualista la posibilidad de la praxiología o filosofía de la acción,[24] transformando la Ética, la Política y el Derecho, artes prudenciales, prácticas, en ciencias teoréticas.[25] También se filtró a su través la imagen mecanicista de la naturaleza con Dios como un motor inmóvil, que condicionaba la metafísica política de Averroes, cuyo príncipe era ya un dios mortal, favoreciendo la tendencia moderna a suplantar el sacerdocio ministerial por el sacerdocio real *(regale sacerdotium)*. El humanismo constituye un aspecto sustancial del trasfondo de la visión estatal de lo Político, tras la que se percibe la tendencia reduccionista del nominalismo. El pensamiento político medieval era sumamente complejo. El pensamiento político moderno vinculado al Estado es en comparación mucho más simple. El pensamiento estatal es nominalista, tiende a la simplificación. El Estado aspira a simplificar la realidad, la riqueza de la vida.

103. A medida que se descomponía la abigarrada organicidad medieval, floreció asimismo el individualismo paralelamente al voluntarismo nominalista y al humanismo, como contrapunto de la estatalidad. Fenómeno nuevo, alentado también por la Iglesia, cuya «pastoral del miedo», peculiar de la época, aumentaba la preocupación por la salvación individual,[26] liberaba al hombre de las ataduras que le mantenían en el anonimato, suscitando un nuevo humanismo de inclinación prometeica. La nueva imagen del príncipe, individuo independiente, incluso de la religión y de la moral, interesado únicamente por su fama y vinculado a su reputación, es el prototipo y el protagonista del individualismo egocéntrico de la época.[27] La coincidencia en el tiempo hizo que viniese la Reforma

---

política, pp. 206 ss. Cfr. J. Taubes (Hrsg.), *Gnosis und Politik*, II, sobre el concepto de gnosis y el gnosticismo en las edades media y moderna.

[23] W. Ullmann, *Medieval Foundations of Renaissance Humanism*, V, p. 118; también VI.

[24] Cfr. J. Freund, *La esencia de lo Político*, p. 810. La «provisionalidad» de la moral cartesiana es consecuente con esa actitud.

[25] Lo que ayuda a entender la oposición moderna al aristotelismo, cuya concepción de la ciencia como hábito y de la teoría como formalización con fines pedagógicos se opone al dogmatismo científico.

[26] Véase E. Vilanova, *Historia de la teología cristiana*, T. II, pp. 50 ss. Vilanova considera muy significativo que en el mismo agustinismo teólogico del mundo eclesiástico sustituyeran *Las confesiones* a *La ciudad de Dios*, p. 59.

[27] Véase J. Burckhardt, *La cultura del Renacimiento en Italia*.

a apuntalar *malgré lui* la combinación de la estatalidad con este individualismo mundano, laico, mediante la secularización. La fuerte tensión entre ambos quedó superada en el Barroco, al consolidarse el Estado integrando la Iglesia y la *pólis*, catalizados por el espíritu de la Reforma, en una trama inextricable regida por un individuo superior como soberano, que daba seguridad a la sociedad, el conjunto abigarrado de individuos solipsistas que forman un cuerpo unificado por la organización estatal, como el dibujado en la cubierta del *Leviathan* de Tomás Hobbes.

104. La Reforma, a pesar de sus características y de su oposición doctrinal al humanismo, probablemente «sin él no hubiera podido triunfar».[28] El humanismo tradicional, incluso en su tendencia prometeica, hacía aún de la realidad la medida del hombre, pues determinaba su lugar en el cosmos, aunque minase de hecho la fe en la tradición y las prácticas medievales. Escindido por el protestantismo, la Reforma encontró en el humanismo renacentista la epistemología que necesitaba para volver a las fuentes cristianas[29] y Lutero convirtió «inevitablemente el ataque humanista en una nueva teología».[30] Descrita satíricamente por J.E. Spenlé como sustitución de la antigua «teocracia» por la «bibliocracia» luterana, que abocó en una «ortodoxia» cuyo dogmatismo iba a ser más rígido que la tradición flexible y viva de la Iglesia.[31] El humanismo, al unirse con el solipsismo protestante, que, como luego Descartes con el mismo espíritu, hizo paradójicamente tabla rasa de todo, pero para volver a las fuentes, convirtió por su parte al hombre la medida de la realidad, introduciendo la posibilidad de olvidarse de esta última: el olvido del ser heideggeriano. El hombre moderno buscará en la ciencia, conocimiento de certezas probadas matemáticamente, no de verdades trascendentes, la seguridad indispensable para superar el solipsismo. El mismo Estado, instrumento de seguridad, creación científica, de la *recta ratio* actuará científicamente ateniéndose al Derecho natural racional, derecho natural profano, para este mundo. No obstante, para entender la influencia del complejo mundo protestante en la configuración y desarrollo de la estatalidad y las ideas liberales y democráticas, es preciso matizar que, a diferencia de Lutero, influido por el humanismo pero no humanista el mismo, era Calvino un humanista que llevó a cabo una suerte de Contrarreforma en el seno del protestantismo.

---

[28] J. Lortz, *Historia de la Iglesia...*, T. I, p. 483. J. Delumeau destaca también la importancia del individualismo (Ockham, Renacimiento, pietismo) en el nacimiento de la Reforma. *Naissance et affirmation de la Reforme.*

[29] G.Gusdorf, *Signification humaine de la liberté*, pp. 110-111.

[30] J. Bronowski y B. Mazlish, *La tradición intelectual de Occidente*, p. 97.

[31] *La pensée allemande de Luther a Nietzsche*, p. 13.

A la Reforma «germánica» de Lutero se contrapone la Reforma «latina» de Calvino,[32] cuya obra consideraba Voegelin la primera creación deliberada de una suerte de Corán gnóstico. Decidió el predominio de la tendencia secularizadora de la Reforma sobre la laicista del Renacimiento.[33]

105. Todo esto confluyó con el hecho de que la aparición de la estatalidad dio lugar por sí misma al gran conflicto de visiones de la Política y lo Político que llega hasta nuestros días, suscitando la distinción entre las dos grandes tradiciones liberales. Por lo pronto, comenzaron a modificarse radicalmente, simplificándose, los conceptos políticos, cuyo referente era ahora el Estado, no la vida social. Maquiavelo, al considerar el mal como la fuente principal del orden, a fin de justificar —o, más bien, explicar— las nuevas posibilidades del poder gracias al Estado, trastrocó sin pensarlo todos los principios naturales del gobierno.[34] En la institución de cualquier forma política es decisiva la voluntad.[35] Pero el Estado impone una forma de mando enteramente nueva, más artificiosa, en contraste con las formas naturales de lo Político. Tratábase de una obra del arte humano, pero dotada de su propia *ratio* que, a medida que se fue asentando, llegó a independizarse del constructor, como si no necesitase un maquinista personalizado que la dirigiese. Con la estatalidad, la tradición que M. Oakeshott llamaba de la razón y la naturaleza empezó a ser desplazada por la de la voluntad y el artificio.[36] Y a medida que, a falta de conceptos propios, se trasvasaron a la política, concebida ahora como teoría del Estado e incluso del poder, los teológicos, casi siempre con la óptica protestante, es aquélla, hasta nuestros días, teología política secularizada. La misma *virtù* laica del príncipe, más prometeica que religiosa, que constituye su rasgo político personal según Maquiavelo, pasó a ser tras la Reforma la gracia divina radicalmente secularizada. Hobbes la transformó fácilmente en derecho subjetivo absoluto del soberano.

Con el Estado, la Política condicionó el Derecho al ocupar el lugar de la religión como posibilidad de seguridad, invirtiendo los términos de la relación medieval, en la que tenían que justificarse jurídicamente los conflictos políticos. Esto significó la progresiva sustitución del ordenalismo, *que abarcaba ambos mundos*, por el decisionismo, forma de organización causal temporal dependiente únicamente de la voluntad humana. El deci-

---

[32] J.L. L. Aranguren, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, p. 96, y *El protestantismo y la moral*, espec. 3.ª, II.

[33] Sobre los conceptos Reforma, Contrarreforma, Prerreforma, E. Vilanova, *Historia de la teología cristiana*, vol. II, espec. 2.ª, I, pp. 149 ss.

[34] Véase P. Manent, *Histoire intellectuelle...*, pp. 31 ss.

[35] G. Fernández de la Mora, *Del Estado ideal...* p. 62.

[36] *Hobbes on Civil Association*, p. 7.

sionismo, al operar en un caos teológico, tuvo que ser necesariamente organizativo a fin de reintegrar el orden; más tarde, cuando quedó el vacío tras el caos, hubo de ser también normativo proponiéndose reconstruir toda la realidad humana.[37]

106. El cristianismo había desenraizado al hombre de este mundo al desdivinizar la Naturaleza. Vinculado al allende, sin embargo, no se sentía inseguro en el aquende, puesto que la inseguridad vital tenía por causa la condición humana, pecaminosa y *sobre*-natural.[38] Mas, al agotarse la Edad Media, las circunstancias, el averroísmo y, sobre todo, su consecuencia, el nominalismo occamista que, a la verdad, fue también una respuesta religiosa al incipiente racionalismo, pusieron una distancia tan grande entre este mundo y el otro, que únicamente podía salvarla la fe. Mas como la *sola fides* no podía responder a las inquietudes del aquende, quedó paradójicamente el conocimiento racional como única fuente posible de seguridad en el mundo temporal, ganando relevancia el «hombre exterior» sobre el «interior», que era el que quería salvar el agustino Lutero. Se ha dicho innumerables veces que el *cogito* cartesiano es la respuesta metafísica a la inquietud existencial del hombre moderno alejado de Dios, no por cierto separado de Él. Mas fue el Estado, un automatón, la primera gran respuesta científica de la razón humana a la *insecuritas* moderna, el impulsor de la secularización. El Estado, en cuanto artificio, no sólo es laico sino enteramente profano, pero nutrió su substancia en el ambiente de la Reforma. Que, con su doctrina del libre examen, universalizó simultáneamente la idea de libertad al hacer de ella una exigencia fundamental de la vida religiosa. Sin embargo, bajo la presión estatal, eso mismo contribuyó a imponer el peculiar modo de ser securitario moderno, homogeneizador y colectivista, que, guiado por la idea de justicia —ideal social—, acabó por sustituir al eclesiástico, inspirado por la caridad —ideal personal—. El mismo Descartes, «ansioso de borrar todo para partir de cero»,[39] ya pensaba estatalmente: el *cogito* equivale a la *ratio status* y Dios garantiza contra el autoengaño, igual que el derecho divino es prenda de la sabiduría de los reyes para conducir la máquina estatal, a la que se corresponde la visión cartesiana del hombre como mecanismo.

107. El hombre moderno podía sentirse satisfecho del Estado en la medida en que le daba la seguridad mundana que necesitaba urgentemente

[37] Según la distinción de C. Schmitt entre orden concreto, decisionista y normativista, *Über die drei Arten des Rechtswissenschaftlichen Denkens*. Habría que añadir el institucionalista, descubierto por el propio Schmitt en M. Hauriou y Santi Romano, que encaja muy bien en el tipo anglosajón de orden.

[38] Véase P. Wust, *Incertidumbre y riesgo*.

[39] G.Gusdorf, *Signification humaine de la liberté*, p. 77.

frente a los agostados, ineficientes y retrógrados poderes medievales. Pero, al ser un artificio —«obra de arte» de manera particularmente intensa—, el humanismo se interesó también, a fin de construirlo de la manera más acorde con el hombre, ya que la cosmología había vuelto al primer plano, en averiguar en qué consiste la naturaleza humana. Como decía Husserl, la filosofía moderna es una lucha por el sentido del hombre.[40] Anteriormente, la antropología cristiana, dando por supuesta la primacía ontológica del hombre y segura de que la *natura*, en cuanto creada, no puede ser mala, sólo había hablado de la condición humana, a la que pertenecía la *insecuritas* ontológica. Pero Maquiavelo no explicó ya directamente lo Político como un hecho natural relacionado, por ejemplo, con la sociabilidad y politicidad humanas (Aristóteles, Santo Tomás) o con su utilidad para satisfacer mejor las necesidades (Platón). Se limitó a acentuar el elemento demónico,[41] aunque fuese retóricamente, atribuyendo maldad constitutiva a la *natura* humana. Lutero hizo lo mismo. No con miras políticas, ciertamente, sino por un motivo muy distinto: salvar del laicismo el hombre interior, lo *sobre*-natural del ser humano. Y al coincidir ambos en el diagnóstico del hombre como *natura corrupta*, en una época de grandes cambios, pareció obvio fortalecer el poder político, el Estado. La *insecuritas* se convirtió en circunstancia puramente externa, propia del «hombre exterior», en el que iba a recaer el acento de la modernidad. Quedó destinado a prevalecer a la larga sobre el hombre interior gracias al Estado, con cuya eclosión coincidió la Reforma, que tampoco tenía nada que ver con él y sólo se interesaba por la relación del hombre interior con Dios. La tematización de la naturaleza humana como expresión del humanismo político, interesado por la conducta pública, constituyó en adelante un prerrequisito de la visión del Estado y de la política. Ayudó a reintroducir con fuerza el *logos* naturalista como propio del hombre exterior, y por tanto del Estado, en contraste con el *logos* juánico que rige al hombre interior vinculado a la Iglesia. El Estado acabó por erigirse protector del hombre exterior frente a las asechanzas del interior. Y esto fue decisivo. Pues se prescindió de que, como decía un gran economista a otro propósito, «en una sociedad que tiene el carácter esencial de sociedad humana», los problemas surgen de la naturaleza individual del ser humano más que de su naturaleza social.[42] De modo

---

[40] *La crisis de las ciencias europeas...*, pp. 15-17.

[41] Véase D. Sternberger, *Drei Wurzeln der Politik*, vol. 1, III. La interpretación de Sternberger tiene el antecedente de la de G. Ritter. Véase F.J. Conde, *El saber político en Maquiavelo*, II,2.

[42] F.H.Knight, *On the History and Method of Economics*, p. 125.

que, si se acentúa la individualidad exterior separándola de la interior, deviene la sociedad inestable y poco confortable, lo que exige un poder regulador proporcional a la inseguridad.

108. Maquiavelo y Lutero, este último *à rebours*, pertenecían todavía personalmente al Renacimiento, en tanto la época era todavía medieval. «Maquiavelo no es moderno»;[43] y Lutero es un «hijo de la Edad Media y a veces también su representante». Responde a una crisis bajomedieval, y «si sus respuestas son nuevas, sus temas, sus categorías y su imagen del mundo enraízan en la Edad Media». Cosa distinta son las consecuencias del luteranismo.[44] Ninguno de ellos podía concebir la estatalidad de forma despersonalizada, aunque les fuera indiferente, por razones muy distintas, quién ostentase el poder. Uno y otro consideraban legítimo, en oposición al viejo derecho de resistencia, el título de gobernante por el hecho de serlo. Sin embargo, paradójicamente, la afirmación y desarrollo de la neutralidad y la objetividad estatales hasta sus últimas posibilidades técnicas significa, en cierto modo, el triunfo de la Reforma, que Lutero consideraba exclusivamente obra de Dios, sobre lo que suele llamarse el Renacimiento, obra humana: de la secularización sobre el laicismo. Federico Nietzsche lamentaba que no hubiera podido desarrollar aquél todas las virtualidades: «la Reforma alemana se elevó contra él, como una enérgica protesta de espíritus atrasados, que no estaban todavía hartos de la concepción medieval del universo, y a quienes los signos de su descomposición, el aplanamiento y la enajenación extraordinaria de la vida religiosa, en vez de hacerlos palpitar de alegría como conviene, les daba un sentimiento de profundo pesar.»[45] Pero la Reforma facilitó la consolidación del naturalismo renacentista, que sugirió, entre otras cosas, el racionalismo teológico antieclesiástico en el que se apoyó la estatalidad. Su fundador fue Erasmo, humanista renacentista antiprotestante que se consideraba incompatible con Lutero.

109. El holandés Erasmo de Rotterdam (1467-1536) estudió en el colegio Montaigu, de la Universidad de París, por el que pasaron también Rabelais, Calvino e Ignacio de Loyola: dos humanistas y dos puritanos, observa Johnson. Precisamente el estudio posterior en Oxford de la *Epístola* de San Pablo a los romanos, en la que trata del poder y la autoridad,

---

[43] F. Prieto, *Historia de las ideas y de las formas políticas*, vol. III: *Edad Moderna (1. Renacimiento y Barroco)*, p. 101.

[44] Th. Nipperdey, «Luther und die moderne Welt», *Nachdenken über die deutsche Geschichte*, p. 38.

[45] *Humano, demasiado humano*, p. 357. Cfr. E. Troeltsch, *El protestantismo y el mundo moderno*.

transformó a Erasmo, al decidirle a reexaminar las *Escrituras* al margen de los innumerables comentarios y glosas habituales. Erudito con mentalidad de periodista y divulgador,[46] de él procede, como vio Dilthey,[47] el racionalismo moral que surgió de la crítica histórica, lógica y religiosa-moral de la doctrina de la Iglesia en el siglo XVI, destinado a configurar la mentalidad moderna. Pero, a la verdad, Lutero estaba mucho más cerca de los pensamientos de los hombres comunes de todas clases, en lo que discrepaban de los intelectuales. «El godo» tenía ideas mucho más claras acerca del estado de las instituciones y las fuerzas y los sentimientos que inducían a los hombres a la acción a principios del siglo XVI.[48] A su lado, el pensamiento de Erasmo, su gran adversario, parecía una especie de «pensamiento débil». Sólo que Erasmo era más universal. Por todo eso tiene cierto interés la reflexión de J. Spenlé de que la antítesis entre Erasmo y Lutero, entre el Humanista y el Reformador, reviste desde el principio una significación casi simbólica que ayuda a entender muchas cosas. No sólo porque domina toda la historia de la cultura alemana y reaparece en todos los giros decisivos. Es que el espíritu de la Reforma luterana se confunde desde el origen con el sentimiento nacional alemán. El nacionalismo alemán, dice Spenlé, es el luteranismo secularizado traspuesto al plano político, así como, viceversa, en Alemania coinciden todos los periodos de cosmopolitismo o internacionalismo con un debilitamiento de la Fe [luterana] y con un cierto indiferentismo religioso.[49] El nacionalismo alemán tiene ese origen.

110. El universalismo ordenalista implicaba, frente a la nacionalidad, ordenación mediante las leyes, conforme al orden universal que expresa el Derecho. Pero las nuevas ideas políticas no se presentan como normas absolutas de gobierno, deducidas de un orden eterno, decretado por Dios, sino susceptibles de evolucionar según las circunstancias, entre ellas las de la geopolítica, estrechamente relacionada con la espacialidad. En estas condiciones, la estatalidad sustituyó la ordenación mediante leyes por la organización mediante el Derecho. Y en la medida en que cada Estado trazó su espacio público con su propio derecho a fin de establecer su orden particular, irrumpió «la categoría de organización en el orden político»,[50] instrumentada jurídicamente, a fin de producir el orden territorial dentro

[46] P. Johnson, *La historia del cristianismo*, pp. 310 ss.

[47] W. Dilthey, *Hombre y mundo...*, pp. 122-123.

[48] P. Johnson, *La historia del cristianismo*, p. 320.

[49] *La pensée allemande de Luther a Nietzsche*, p. 22.

[50] M. García-Pelayo, «Hacia el surgimiento histórico del Estado moderno», p. 130. Sobre la distinción entre ordenación y organización, también M. García-Pelayo, *Burocracia y tecnocracia y otros escritos.*

de cuyo ámbito nacional se da la seguridad. Empezó entonces a perderse de vista que el problema fundamental de la teoría de lo Político consiste, justamente, en la oposición entre Derecho y realización del Derecho.[51] Pues quedó soterrada por la nueva oposición sobrevenida entre el Derecho Público, derecho estatal, nacional, de situaciones, y el Privado, derecho de relaciones que no se ciñe al espacio. El Estado empezó a prevalecer en todo, determinando sucesivamente nuevas situaciones, entre ellas la organización como sociedad de lo no específicamente estatal.

111. Así pues, quedaron esbozadas en el transcurso del Renacimiento las dos nuevas grandes figuras colectivas protagonistas de la modernidad: el Estado, máquina artificial, como espacio centralizado y cerrado, y la Sociedad, el conjunto de los individuos y lo que no era estatal, situados en el mismo espacio o territorio definido por el *ius publicum*. La Iglesia, entre el Estado y la Sociedad y en medio de la pluralidad de Estados que sustituyó al universalismo haciendo superflua la *res publica* de la *civitas christiana*, enfrentada al auge estatal, se volvió cada vez más rígida, más «eclesiástica», a medida que perdía poder político y autoridad espiritual, en comparación con la Edad Media.[52] En suma: los Estados sucedieron —y heredaron— al Imperio constituyendo una comunidad internacional de la que participó el Papado ahora como otra unidad política más, inhalando el espíritu de la estatalidad. Ésta fue una de las causas de la decadencia de la libertad política en el mundo moderno, pues la independencia de los papas respecto a los portadores del poder temporal «fue siempre una fuente importante de libertad en Occidente, puesto que suponía una esfera de autonomía espiritual frente al Estado».[53] La recuperación de la libertad política tras la Revolución Francesa ha sido siempre precaria, pues al mismo tiempo, desde ese mismo momento, el Estado ha estado solo, sin más rival que los otros Estados.

1. La estatalidad

112. La estatalidad es un concepto histórico. Los cambios generales, en primer término los espaciales, determinaron la aparición de la época estatal y su *nomos*[54] específico. El desarrollo de las ciudades y la cultura

---

[51] C. Schmitt, *La dictadura*, p. 248.

[52] C. Schmitt, *Römischer Katholizismus...*, pp. 27-28.

[53] V.Leontovitsch, «Das Wesen des Liberalismus», p. 38.

[54] Para este concepto, C.Schmitt, «Nehmen, Teilen, Weiden», en *Verfassungsrechtliche...*, y *El nomos de la tierra*.

urbana y la divulgación del arquetipo de la ciudad antigua, especialmente a través de numerosas traducciones de la *República* platónica, donde se expone lo político en su estado perfecto o metafísico, y el florecimiento de Academias imitando la del filósofo,[55] facilitaron la aceptación de formas políticas artificiales. La estatalidad y su idea aparecieron primero en las ciudades del norte de Italia constituidas en *signorie*, forma artificial, mecanicista, del poder político, que sustituyó durante los siglos XIV y XV el organicismo espontáneo de las comunas.[56] Los *regna*, aunque siguieron su propio camino, incorporaron paulatinamente elementos parecidos al centralizar poderes jurisdiccionales dispersos, conforme al principio del *nomos* estatal *rex imperator est in regno suo*. Lo decisivo era ahora el creciente poder del *príncipe*, capaz de disponer de un aparato de dominación irresistible. A partir del siglo XVI puede hablarse de Estado, en tanto que la palabra divulgada por Maquiavelo, pasa al uso corriente. Aunque en realidad no puede hablarse propiamente de Estado hasta después de la paz de Westfalia. Hay ya elementos estatales, estatalidad y todo va en una dirección definida. Pero prevalece la monarquía, el mando personal. Lo que hizo Maquiavelo, según Leo Strauss, fue emplear la palabra príncipe para sugerir «la indiferencia deliberada a la distinción entre rey y tirano. El príncipe supone el tácito rechazo de esa distinción tradicional.»[57] Es decir, la objetividad del mando. Maquiavelo habla más de política, de la acción política, que de lo Político, del Estado. El príncipe que dispone de un aparato de dominación irresistible se distingue por la posesión del poder político, siendo indiferentes los medios que emplee y los fines que persiga, si son acordes con la naturaleza del aparato estatal, que, en cierto modo, no dejaba mucha opción. La estatalidad entraña una lógica de la actividad política. Eso es lo que le interesaba poner de relieve al pensador italiano.

113. Las pequeñas *signorie* de los tiranos y *condottieri* italianos dejan ver muy bien la naturaleza de la estatalidad como mecanismo sobrepuesto por su fuerza a las antiguas formas de vida. En los grandes espacios cerrados monárquicos apareció, en cambio, investido con la *auctoritas* de los príncipes herederos directos de la *plenitudo potestatis et iurisdictionis* del *Imperium*, y, a la postre, de la Iglesia, contraponiéndose asimismo su

---

[55] E. Garin, *La revolución cultural del Renacimiento*, espec. III.

[56] Véase M. García Pelayo, «Sobre las razones históricas de la razón de Estado». D.Walley, *Las ciudades-república italianas*. A la verdad, «la mecanización de la visión del mundo fue realmente obra del siglo XVII, pero en Italia, al menos, el proceso había comenzado con anterioridad.» P. Burke, *El Renacimiento italiano. Cultura y sociedad en Italia*, p. 196.

[57] *On Tyranny*, Introd., p. 23. Strauss distinguía la tradición política premoderna, a partir de Sócrates, de la ciencia política moderna, que arranca de Maquiavelo.

pluralidad a la universalidad de esta última: la estatalidad «es el vehículo de la secularización».[58] De la mano de las monarquías, consiguió la *plenitudo potestatis* y, parcialmente, la de *iurisdictionis*, que se arrogó del todo más adelante el Estado Moderno, poniendo fin a la discusión y a las pretensiones de autoridad de la Iglesia. Los Estados se opusieron a ella luchando por lo público: primero por el derecho público, luego por la moral pública. Finalmente por la totalidad de lo público, incluida la religión. En el proceso fueron absorbiendo directa e indirectamente las obras temporales de la Iglesia y de los otros poderes sociales, expandiéndose por la sociedad. La Revolución Francesa, que alumbró el Estado Moderno, el Estado plenamente desarrollado, afirmado y constituido, conquistó la primacía espacial absoluta de lo público estatal. La Iglesia ofrece garantías a las personas concretas para el otro mundo. El Estado seguridad territorial abstracta. Primero, política, garantizando la seguridad de la vida privada; tras su triunfo sobre la Iglesia, la seguridad social, sustituyendo la salvación por la sociedad a la salvación por la Iglesia; finalmente, encarna el Estado totalitario, enteramente despersonalizado y monopolizador absoluto de lo público, la seguridad total abstracta.

114. El Renacimiento, concepto problemático, fue muy complejo. Su visión de la realidad era naturalista, laica, y «aun donde es profano del más magnífico modo, decía H. Freyer, queda tan cerca del cristianismo como cualquier otra fase de la historia de Occidente: madera del tronco de la cruz.»[59] Pero al combinarse en él la estatalidad con el ideal político comunitario de la *polis* antigua —frente al comunitarismo eclesial—, se recuperó el *logos* griego. No, ciertamente, como atributo natural, sino como herramienta más o menos artificiosa, como un instrumento —de cuya eficacia se puede dudar, como le ocurrió a Descartes—, coincidiendo con las facilidades que dio la Reforma para el *revival* del gnosticismo.[60] Por ejemplo, con la doctrina de que la inspiración divina ayuda al lector de la Biblia a interpretarla.[61] El desinterés protestante hacia lo temporal fertilizó el antiguo mito de lo Político como espacio ideal organizado mediante el *logos*. En

[58] C. Schmitt, *El nomos de la tierra...*, p. 134.

[59] *Historia universal de Europa*, p. 574.

[60] V. sobre esta tesis, cara a Voegelin, A. del Noce y E. Topitsch, el comentario de G. Marramao, *Poder y secularización*, Intr., 3.

[61] Según P. Pokorny, «la salvación gnóstica tiene lugar por el conocimiento: el conocimiento místico no es sólo una precondición de la salvación, sino que es la salvación misma.» «El conocimiento es un acontecer divino en el que participa el ser humano.» «Die gnostische Soteriologie in theologischer und soziologischer Sicht», pp. 156-157. V. también B. Aland, «Was ist Gnosis? Wie wurde sie überwunden? Versuch eine Kurzdefinition».

lo que se conviene en llamar Edad Media se había dado cierto equilibrio entre los dos *logoi*, con predominio, como *vis directiva*, del juánico.[62] En el Renacimiento, periodo de transición de la Edad Media a la Moderna, se superó definitivamente el mundo clásico, que sólo entonces «pudo verse de frente, como algo separado y distinto».[63] Sin embargo, mitificado el *logos* griego (y gnóstico), se reintrodujo una suerte de divinización intelectualista del mundo,[64] aparentemente naturalista, y, al final, la del Estado. No son de extrañar las invectivas de Lutero contra la razón, de las que ha ofrecido C. Tresmontant un breve catálogo escogido al azar.[65]

115. La vigorosa reintroducción del *logos* naturalista con la estatalidad, en su versión moderna de *ratio status*, destruyó la posibilidad de poder político de la Iglesia, con la que es incompatible; y, lo que es más grave, mermó su autoridad, recibida del *logos* juánico, al tener que compartirla con la estatalidad, que, una vez secularizada, se configuró decididamente como Estado. Evidentemente, no es lo mismo la *auctoritas* que descansa a fin de cuentas en el *logos* heracliteano que la que radica en el evangélico. Los *arcana* de la *ratio status* son completamente distintos de los misterios de la *ratio ecclesiae*. Eso no empece la enorme importancia que tienen, en relación con el origen del Estado, «los paralelismos entre los *mysteria ecclesiae* y su retoño secularizado *arcana politica*, entre *ministerium* y *mysterium*, *Christus* y *fiskus*, entre sacerdotes y juristas, ambos como élites de saber administradoras de específicos *arcana*».[66] El resultado del paralelismo fue que, tras la Reforma, el Estado se apropió de los sentimientos y emociones de los conceptos eclesiásticos, tratando con la Iglesia en el mismo plano. De esta manera, la vinculación de esta última con la nueva forma de lo Político dejó de fundamentarse paulatinamente en principios para convertirse en una relación cimentada sobre intereses, que nunca

---

[62] E. Voegelin, que llama a Heidegger «el genial gnóstico de nuestros días» al comentar *Introducción a la metafísica* en el opúsculo *Ciencia política y gnosticismo*, no percibió el conflicto entre los dos *logoi*.

[63] E. Garin, «La crisis del pensamiento medieval», en *Medioevo y Renacimiento*, p. 19.

[64] Otra literatura aparte de la citada en varios lugares: E. Cassirer, *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento* y *El problema del conocimiento*, vol. I; P.O. Kristeller, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*; sugerente desde su perspectiva marxista, E. Bloch, *Entremundos en la historia de la filosofía*. Bloch llama la atención sobre la paulatina sustitución de la Biblia, el Libro de los Libros, por el Libro de la Naturaleza.

[65] *La crise moderniste*, pp. 92 ss.

[66] M. Stolleis, *Arcana imperii und Ratio status. Bemerkung zur politische Theorie des frühen 17. Jahrhunderts*, p. 6. Del mismo, *Staat und Staatsräson in der frühen Neuzeit*.

se sabe por cuánto tiempo van a coincidir. Con la particularidad de que, al tratarse de intereses, por muy conservadora, complaciente o sumisa que pudiera aparecer la Iglesia, a la larga el Estado «no vio en ella un apoyo, sino un estorbo»,[67] ni cabe que sea de otro modo. Sólo puede extrañarse el pensamiento eclesiástico incapaz de percibir las diferencias, hiperespiritualizado, débil, decadente o, sencillamente, mediatizado por la estatalidad.

116. La afirmación de la estatalidad fue paralela a la del individualismo.[68] Enfrentados una y otro a la tradición medieval, tuvo lugar la profunda revolución contra la concepción ordenalista, que no percibieron solamente los ingleses Tomás Moro y Reginald Pole,[69] el portugués Gerónimo Osorio o el español Pedro de Rivadeneyra. Con la nueva imagen de la naturaleza, en la que la tierra dejaba de ser el centro del universo debilitándose la visión cristocéntrica, y la estatalidad, emergió poco a poco el espíritu constructivista, actitud antipolítica del racionalismo político —«una demencia monomaníaca», decía Donoso Cortés— ligada a la idea de orden artificial, obra del hombre, contrapuesto al modo de ordenación propio del ordenalismo, que se impuso a lo largo de la época moderna.[70] El ordenalismo dejaba un sitio principal a la política, que empezó a extenderse a todo, con la nueva forma de ordenación estatal configuradora del espacio. El punto de inflexión hacia la configuración del estilo moderno fue *il sacco di Roma* en 1527,[71] que señala el fin de la Iglesia como efectivo *pouvoir spirituel*.

117. Al consolidarse la transición renacentista pasada la mitad del siglo XVI, eran ya perceptibles, por un lado, la Sociedad —de la que el mercantilismo empezó a dar una visión primordialmente económica— con la Iglesia, como se vio en la guerra civil francesa; por otro, el Estado, en

[67] J. Burckhardt, *Reflexiones sobre...*, p. 193.

[68] Hay dos tipos fundamentales de individualismo, uno de ellos de raíz cristiana. Véase H. Heimsoeth, *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*, V, y cfr. F.A. Hayek, «Individualism: True and False». G. Marramao habla del «equívoco antropocéntrico» que se inicia con el Renacimiento, pues «el hombre de la Modernidad es mucho más hijo del mensaje cristiano que del humanismo antiguo.» *Poder y secularización*, p. 114.

[69] Sobre la significativa reacción de este cardenal inglés ante la obra de Maquiavelo, H. Lutz, *Ragione di Stato und Christliche Staatsethik im 16. Jahrhundert*, pp. 26 ss, y 48 ss. Cfr. D. Sternberger, *Drei Wurzeln...*, vol. I, pp. 230 ss.

[70] Sobre las consecuencias políticas de la creencia en la artificiosidad del orden, F.A. Hayek, *Derecho, legislación y libertad*, II: *Normas y orden*.

[71] Veinte años después, en 1547, tras la liquidación práctica del Sacro Imperio, se hizo coronar Iván IV zar de los ortodoxos: jefe espiritual de la Tercera Roma, destinada a oponerse a la modernidad en el siglo XX.

el que empezaba a interponerse entre los reyes, constructores de la estatalidad, y esta última, la burocracia, un elemento de origen eclesiástico que se remonta a las antiguas monarquías helenísticas, característico de la nueva forma política,[72] a la que son asimismo inherentes la hacienda y el ejército, en contraste con el mundo medieval.

La afirmación de la estatalidad fue empero un proceso relativamente lento y muy conflictivo. No se trató únicamente de que «la concepción gregoriana de la Iglesia casi reclamaba la invención del concepto Estado».[73] Su *dynamis* laicizante impulsó a la estatalidad, a medida que se vio libre de las restricciones eclesiásticas y se sintió confortado por la Reforma, a apropiarse la soberanía social o jurídica —que nunca había reclamado la Iglesia— y sustituir a esta última en pos de la seguridad terrenal. Eso resultó más fácil donde aumentó la inseguridad el luteranismo, que es más puramente decisionista, que en el mundo calvinista, cuyo legalismo ofrecía un paliativo a la inseguridad vital y, desde luego, que en el ámbito católico, en el que seguía dando garantías la Iglesia.[74] Pero lo importante fue históricamente que se pusiera el Estado, al secularizarse bajo la nueva influencia protestante, al nivel teológico de la Iglesia, como una especie de *alter ego* impensable si fuese el Estado meramente laico. La influencia protestante ha sido indirectamente decisiva para que el Estado, de ser instrumento, pasara a considerarse un fin.

118. Toda forma política no decadente responde a una situación de incertidumbre, aunque persiga la forma política ideal. Eso explica el hecho, observado por Fernández de la Mora, de que «en la sucesión de las formas políticas dentro de cada pueblo no haya una dialéctica racional a través de la cual se vaya perfilando la ciudad perfecta».[75] La inseguridad generada en el «otoño de la Edad Media» por la decadencia de las estructuras medievales y la crisis de las creencias tradicionales ayuda a entender el éxito del Estado, que sustituye la angustia ante la incertidumbre por un temor objetivo. El poder decadente genera inseguridad. Y a pesar de su carácter artificioso, monstruoso y «demoníaco» para muchos espíritus sensibles y tradicionales de la época, la estatalidad tuvo apoyo popular. Los príncipes,

---

[72] O. Hintze observó que, desde el siglo XVI, tenían ya los consejos de Estado «un aspecto esencialmente distinto que en la Edad Media», por haber recibido rasgos estrictamente burocráticos. «Die Entstehung der modernen Staatsministerium» (1908), en *Staat und Verfassung*, p. 284.

[73] J.R. Strayer, *Sobre los orígenes medievales del Estado Moderno*, p. 34.

[74] Sobre el binomio Renacimiento y Reforma del que sale el pensamiento político moderno, Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*.

[75] *Del Estado ideal al Estado de razón*, p. 45.

aliados con las clases medias, al abatir los agostados poderes feudales, dieron la seguridad indispensable como poder ejecutivo racionalizado por el derecho público. En realidad, la estatalidad sólo impregnó de securitarismo la mentalidad moderna tras la Reforma, que introdujo una gran inseguridad vital. El protestantismo contribuyó sobremanera a hacer de la vieja *asfaleia* griega un objetivo excluyente, aunque contó inicialmente con la oposición del antiigualitarismo individualista renacentista, mezclado con los restos del espíritu medieval,[76]que luchaban frecuentemente por los privilegios, más que por la libertad política frente al Estado.

119. Naturalmente, no discurrió el proceso de la misma manera en todas partes. Existió, por lo general, una gran diferencia entre «los países aferrados a la idea medieval de cultura, esencialmente los Estados católicos, que sólo participaron de forma limitada y con vacilación durante tres siglos en la nueva formación»,[77] y los demás. La cultura latina eclesiástica conservó en ellos gran influencia y restringió la importancia de la seguridad temporal al insistir en la *insecuritas* como condición distintiva de lo humano. Donde triunfó la Reforma o fue decisiva su influencia, se impuso la secularizante cultura nórdica germánica,[78] destinada a predominar en toda Europa; la ortodoxa quedó en conjunto, durante mucho tiempo, al margen. Fue decisivo que la cultura occidental moderna adquiriese la impronta nórdica protestante, más receptiva que la latina al pleno despliegue de las posibilidades de la estatalidad. La Reforma, aun al margen de sus consecuencias religiosas, fue una gran revolución, la primera de las modernas, cuyos efectos han proseguido hasta hoy. Quizá hubieran sido menores sin el Estado. *El Estado fue su gran instrumento revolucionario en la medida en que, gracias a la Reforma, se consolidó y adquirió su carácter en contraposición a la Iglesia. Después, convertido en fin, prosiguió por sí mismo su carrera revolucionaria.*

120. El Estado, forma política exclusivamente europea por su origen y sus supuestos espirituales, pasó a ser determinante de la historia. Construcción inspirada por la tradición política con el fin de dar seguridad general en una situación caótica, se enfrentó a la del gobierno limitado. El Estado es incompatible con ella en la medida en que es independiente de la concepción ordenalista y se representa el orden estatal como única forma posible de orden temporal. La dinamicidad de la historia moderna y contemporánea tiene mucho que ver con la oposición entre esas dos

[76] Cfr. J. Ortega y Gasset, «Ideas de los castillos».

[77] A. Müller-Armack, *Genealogía de los estilos económicos*, pp. 95-107.

[78] Que tuvo su antecedente en lo que F. Prieto llama «el humanismo del Norte». *Historia de las ideas...*, vol. III-1, pp. 63 ss.

concepciones del orden: la puramente política, inspirada por el *logos* pagano, que aspira en el fondo a la ciudad perfecta,[79]y la religiosa cristiana, escéptica al respecto, que, probablemente, estarán siempre enfrentadas. La oposición hizo posible que el Estado se constituyese en garante del orden jurídico, a condición de que el derecho —el *ius publicum*— fuese creación suya. La emergencia y configuración del Estado consistió, en este importante respecto, en «la integración legal de los habitantes de un territorio y la transformación, por desconocimiento y destrucción, del derecho local y de los tribunales locales en el derecho y los tribunales estatales».[80] El *ius publicum* determinó la nueva concepción secularizada del *imperium*.

121. La estatalidad, aunque responde a una actitud, una concepción y una visión general, enraizó, pues, de manera diversa en los distintos países, dependiendo de la influencia que conservase la Iglesia, la vigencia del ordenalismo y la tradición político-jurídica —iusnaturalista— correspondiente. Lo que, unido a las demás circunstancias, se tradujo posteriormente en versiones diferentes del liberalismo. En principio, este último, en cuanto heredero de la tradición del gobierno limitado, rechaza el voluntarismo político[81] implícito en la doctrina estatal. En cambio, su aceptación constituye una de las características del liberalismo estatista, fascinado por las posibilidades securitarias de la estatalidad. No obstante, pretende subordinarlo, por la influencia humanista, a la razón abstracta. De este modo, el iusnaturalismo racionalista, apoyado en la *recta ratio*, cuya sustancia es el *logos* griego, sustituyó al iusnaturalismo ordenalista y se convirtió en la teoría moderna de la política, a la espera de que el Estado produjese su propia teoría voluntarista: la ideología.

122. El Estado pugnó en un primer momento por afirmar su propio orden, encarnado en dos figuras sucesivas, el Estado de Poder y el Estado Soberano, frente al ordenalismo en que se apoyaban los viejos poderes, a fin de transferir a la estatalidad la lealtad debida a la Iglesia, la comunidad y la familia, exigiendo el reconocimiento de su soberanía política y jurídica.[82] En el siguiente, consolidada la soberanía, adquirió la figura singular de la Monarquía-Estado Absoluto cuyo orden, predominantemente político, es ya declaradamente decisionista, aunque mantuviese todavía una conexión precaria con el ordenalismo a través del derecho divino de

[79] «En el fondo de nuestra vigente teoría del Estado late un estable radical mítico recibido de lejanísimos tiempos», consistente en «la creencia en la existencia de la ciudad perfecta». G. Fernández de la Mora, *Del Estado ideal…*, p. 16.

[80] M. Oakeshott, «On the Character of a Modern European State», en *On Human Conduct*, p. 187.

[81] Cfr. G. Burdeau, *El liberalismo político*, p. 125 ss.

[82] J.R. Strayer, *Sobre los orígenes medievales…*, p. 52.

los reyes. El tercer momento, en el que se impuso sin contradicción la estatalidad, está determinado hasta nuestros días por el Estado Moderno propiamente dicho y su orden normativista, que parece disolverse en el nihilismo del Estado Total de la postmodernidad. Por siglos, lo explicaba así Augusto Comte con intenciones polémicas: «El siglo XVI vio el ataque contra el poder espiritual; el XVII contra el poder temporal; finalmente tuvo lugar el ataque general y decisivo contra el antiguo sistema durante el siglo XVIII.»[83]

En el curso de esta evolución, en que se pasó, *grosso modo*, de la mano del Estado, de una edad sacra, como decía J. Maritain, a otra profana o secular, empezó a configurarse como liberalismo la tradición laicista del gobierno limitado, en oposición al secularizador voluntarismo regalista del racionalismo político, legitimado por la exigencia de seguridad, que satisfacía aceptablemente el artefacto estatal, a costa, empero, de la libertad política.

2. El Estado de Poder

123. El Estado de Poder renacentista fue la primera figura de la forma estatal. Surgió espontáneamente, como de un proceso natural, sin más fin que la conquista, conservación y aumento del poder político, aunque dejando ver ya los elementos que separan esta forma política de las formas naturales anteriores. Ahí mostró ya el Estado que es, en su núcleo, una instancia puramente ejecutiva, que «concentró en sí todo el poder armado, creando el más decisivo de los monopolios: el de las armas».[84] Empezó autolegitimándose por su éxito, como se vio en la *signorìa*, donde la posesión del poder legitimaba al poder. Como es lógico, se dio la mayor confusión mientras esta nueva concepción del orden tuvo que luchar con la antigua. Comenzó a asentarse, al triunfar la Reforma, sobre el Derecho natural profano racionalista, alterando el origen, en principio puramente natural, de la estatalidad, al insuflarle el espíritu constructivista, que salió a la luz con el contractualismo.

124. El nominalismo ockhamista había hecho descansar exclusivamente la fundamentación del Derecho, al reivindicar la primacía de la voluntad sobre el intelecto, en la arbitrariedad divina. Al resultar así imposible relacionar a Dios y al hombre a través del Derecho natural como expresión de

[83] *Sommaire appréciation de l'ensemble du passé moderne* (1820), p. 19.

[84] C.Schmitt, «Machtpositionen des modernen Staates» (1933), *Verfassungsrechtliche...*, p. 367.

las reglas del orden, acabó disgregándose aquél en los derechos naturales. El derecho en sentido subjetivo dejó de ser una facultad relacional, para constituirse en fundamento ontológico de la personalidad y principio de todo Derecho. Cada individuo posee su propio derecho como una suerte de derecho moral absoluto, por ser un don de la inescrutable voluntad del Creador.[85]

Es decir, el Derecho Natural nominalista vinculó la noción de Derecho al ser humano particular en vez de al orden cósmico natural. Se ontologizó sutilmente la idea de derecho subjetivo como consustancial a la naturaleza humana, dándole primacía frente al Derecho Natural objetivo, fundado en el orden cósmico. Más tarde, se ontologizó también la estatalidad, al hacer derivar el Estado de la naturaleza humana, y, posteriormente, la sociedad. Por lo pronto, se convirtió el poder hacer en expresión de la libertad como corolario del individualismo y se presentó como el equivalente funcional moderno de la idea tradicional de orden y jerarquía. El poder se convirtió en causa y fin principal de la acción humana[86] y el derecho en expresión formal de ese poder. En suma, como dice H. Welzel refiriéndose a Ockham, no cabía hablar ya de leyes esencialmente buenas, sino «sólo de un legislador esencialmente bueno». Eso abrió el camino para el «extremado positivismo moral».[87]

125. Semejante individualismo, abandonado a sí mismo, a los elementos puramente humanos, reduce indefinidamente la posibilidad de sociabilidad y civilización espontáneas, pues implica la negación de cualquier principio superior a la individualidad. Justamente por eso, destruido el Derecho Natural extrahumano como estructura formal del orden concreto, la subjetividad barroca abonó la construcción racional del Estado como sustituto. La unión de la moral unilateral del éxito individual, que nace del poder como derecho subjetivo, con el eterno espíritu regalista, no sólo alteró radicalmente el contenido de los conceptos políticos, sino que asestó el golpe más duro a la concepción tradicional de la política al coincidir con la formación del Estado, aunque tardasen en manifestarse todas las consecuencias implícitas. La primera de ellas fue que los conceptos políticos se hicieron estatales y empezó a no existir más política que la estatal. Maquiavelo inició esta identificación de los conceptos políticos con los estatales.

126. Maquiavelo (1469-1527) no era aún más decisionista que cualquier

---

[85] Cfr. A. Passerin d'Entrèves, *Natural law*, IV, pp. 68-69.

[86] L. Dumont, *Essais sur l'individualisme*, pp. 72 y 79.

[87] *Introducción a la Filosofía del Derecho*, pp. 84-85.

pensador político.[88] Su visión de la realidad política pertenecía todavía al modo de pensar naturalista. Sin embargo, comprendió, como ningún filósofo político antes que él, la capacidad creadora del genio político: «esta fantasía positiva, decía Dilthey, que baraja los hechos, que opera en la vida política con las condiciones generales de la naturaleza humana —cuya uniformidad era la idea fundamental de Maquiavelo-y de las leyes que derivan de ella para esta vida.»[89] Desde este punto de vista expuso con la claridad deseable la doctrina política correspondiente al difuso voluntarismo ockhamista. Una de las causas del enorme impacto de su obra consiste en que los tiempos exigían por sí mismos una forma nueva, y, dada la desorientación de la época, su pensamiento constituyó un aspecto fundamental de la situación política. El pensador italiano inauguró la mencionada tendencia moderna a que formen parte las ideas de la realidad política y preparó el constructivismo; pero él mismo está lejos de ser constructivista. Simplemente, su naturalismo reintrodujo con fuerza el viejo *logos* político. El constructivismo presupone ya el triunfo de la Reforma y, en particular, el de la distinción entre el Derecho natural divino y el profano.

127. Maquiavelo preparó el camino atribuyendo al Estado un origen y un fin puramente utilitarios, aunque la utilidad se refiere aquí exclusivamente a su idoneidad para contener la maldad humana. Por ello, y por el carácter artificioso del nuevo aparato de dominación política instaurado en las viejas comunas, que transformó en *signorie*, al superponerse mecánicamente a la organicidad natural, espontánea, popular, se empezó a distinguir vagamente lo público, lo totalizador y homogeneizante, como el aspecto propio de *lo stato*, el lugar del mando, frente a lo privado, la sociedad política, organizada en torno al aparato estatal, de la sociedad en general o sociedad civil, el pueblo reducido a masa, de la que sólo se espera obediencia. El mérito de Maquiavelo consiste en que sistematizó magistralmente, con franqueza naturalista, la realidad de su época, incluida su visión cósmica. Su genialidad radica en que, al transcribir la realidad, hizo de la estatalidad no tanto un puente entre dos épocas, como un fin en sí mismo, un modo de vida pública e, históricamente, un comienzo, destinado a transformar las formas de vida tradicionales, como fue desvelando poco a poco el curso de la modernidad.

128. Maquiavelo considera el Estado sobre todo en el momento inicial de su fundación *ex novo*, en el que se manifiesta la naturaleza del poder

---

[88] Sobre las interpretaciones del pensamiento de Maquiavelo, v. la excelente síntesis de I. Berlin, «La originalidad de Maquiavelo», en *Contra corriente*. También F.J. Conde, *El saber político en Maquiavelo*.

[89] *Hombre y mundo*..., pp. 40 y 43. Véase también J. Ortega y Gasset, *Mirabeau o el político*.

político con especial intensidad. Con ello sugirió la necesidad y fecundidad del mal para «afirmar la autosuficiencia del orden terrestre, del orden profano»,[90] laico, inaugurando vigorosamente la concepción demonológica de la política, aunque el mismo no pertenece a ella.[91] Cassirer resumió muy bien la tendencia de su espíritu: «El afilado cuchillo del pensamiento maquiavélico ha cortado todos los hilos por los que estaba atado, en generaciones anteriores, a la totalidad orgánica de la existencia humana.» Por decirlo así, Maquiavelo, que describía una situación, no es responsable de que empezase a perder el mundo político su conexión natural, no sólo con la religión[92] y la metafísica, sino con las demás formas de la vida ética y cultural del hombre. La descripción maquiavélica trasluce que el Estado «se encuentra solo ante un peligroso vacío».[93] Y la historia de la teoría del Estado ha consistido, justamente, en cómo colmarlo, apelando a la naturaleza humana y trastrocando todo: el Estado tendrá sucesivamente su propia metafísica (Hobbes), su ética (Espinosa), su religión (Rousseau) y, como persona moral, se convertirá en fuente de la cultura (Fichte, Hegel) y hasta en creador de la sociedad (Saint-Simon, Comte, Marx). Al final, en verdadero dios artificial, como lo definió Hobbes, en trance de inmortalizarse.

129. Como el Estado empezó su carrera como correlato político del solipsismo del individuo renacentista impregnado del nihilismo consustancial a la disolución de una época y el comienzo de otra, en la historia del Estado merece ser especialmente recordada la figura de Federico II Hohenstaufen (1194-1250), el emperador siciliano nieto de Federico I Barbarroja, por su actitud nihilista. Muestra *avant la lettre* el rostro del nihilismo vinculado a la estatalidad.

En su época, los poderes sociales eran por sí mismos poderes políticos. Pero Federico de Suabia, con quien llegó a su máxima tensión la pugna entre el Papado y el Imperio, los dos poderes cristianos con pretensión de universalidad,[94] aprovechó el germen de estatalidad que

---

[90] P.Manent, *Histoire intellectuelle*..., p.41.

[91] D. Sternberger, *Drei Wurzeln*..., 1, III.

[92] P. Manent, al afirmar, apoyándose en Strauss, que desacreditando la idea del bien, «persuadió Maquiavelo a los hombres a considerar el mal como la principal fuente del orden cerrado sobre sí mismo que se llama ciudad», llega a sostener que «es más un reformador religioso —antirreligioso— que un filósofo o un sabio: quiere cambiar las máximas que gobiernan efectivamente a los hombres». *Histoire intellectuelle*..., p. 48. Parece exagerado.

[93] E. Cassirer, *El mito del Estado*, p. 166.

[94] En lo sucesivo, añade M. García-Pelayo, «el Imperio se dispersará en una pluralidad de Estados y, dos siglos y medio más tarde, la unidad de la Iglesia en una pluralidad

habían establecido en Sicilia los normandos y creó un aparato de poder superpuesto a la sociedad.[95] Consiguió así monopolizar los dos poderes e instituyó la primera forma estatal, juzgando y tratando las cosas de manera completamente objetiva en plena Edad Media. No se trataba de crear un simple artificio de la voluntad subjetiva de poder, como sucedería más tarde con *lo stato* renacentista, «sino de la objetivación de una idea que Federico siente fanáticamente: de la idea de justicia, que en su época parecía racional y técnicamente realizable en virtud de los progresos de los estudios jurídicos».[96] Con Federico de Suabia aparece la concepción del poder político como una consecuencia del pecado, cuyo origen y justificación es la necesidad de las cosas y, por tanto, manifestación de la gracia e instrumento de la Providencia.[97] En adelante empezará a no considerarse centro de la sociedad a Cristo, es decir, la caridad, sino a la justicia, de la que recibe su orden: «A la sociedad cristocéntrica sucede la sociedad iuscéntrica y, en consecuencia, al teólogo sucederá el jurista en el manejo del reino.»[98]

130. Lo que interesa destacar aquí a propósito de Federico es que no fue un azar que «el primer hombre moderno que se sienta en un trono» (J. Burckhardt) y dirige un Estado fuese un nihilista, como dijo Egon Friedell. La tiranía efectiva de su régimen constituye un ejemplo, decía García-Pelayo, del riesgo que encierran las ideas abstractas y generosas cuando tratan de ser fanáticamente realizadas.[99] Sus decretos tendían a destruir sistemáticamente, especialmente desde 1231, la trama orgánica feudal, a transformar el pueblo en una masa abúlica y desarmada, sumamente manejable de modo mecánico. Centralizó el poder judicial y la administración en un grado desconocido hasta entonces en Occidente, prohibiendo que ni un solo cargo público fuese cubierto por elección popular; los impuestos, basados en un extenso catastro y en normas musulmanas, eran recaudados mediante procedimientos atroces y crueles. El pueblo se convirtió en un montón de súbditos manejables, que, por

---

de Iglesias.» «Federico II de Suabia y el nacimiento del Estado moderno», en *Del mito y de la razón...*, p. 151.

[95] M. García-Pelayo, «Federico II de Suabia...», pp. 163-165.

[96] M. García-Pelayo, «Federico II de Suabia...», pp. 156-165. Decía W. Otto a propósito de Hesíodo y otros escritores griegos que «el reclamo de justicia es más bien un signo de la incipiente 'desdivinización' del mundo.» *Los dioses de Grecia*, p. 215.

[97] M. García-Pelayo, «Federico II de Suabia...», p. 168.

[98] M. García-Pelayo, «Federico II de Suabia...», p. 170. Cfr. E.H. Kantorowicz, «La realeza iuscéntrica», en *Los dos cuerpos del rey*, IV.

[99] M. García-Pelayo, «Federico II de Suabia...», p. 204. Santo Tomás de Aquino insistía por los mismos años en la primacía teológica de la caridad sobre la justicia.

ejemplo, no podían contraer matrimonio fuera del reino sin su permiso, ni salir a estudiar a otros centros.[100] Se ve ahí muy bien que la estatalidad es, por una parte, un mecanismo y que el mecanicismo de la política estatal conlleva de suyo una actitud nihilista; por otra, que el desideratum de la estatalidad es la absorción de la Iglesia y de la religión, lo que afirma aún más el nihilismo: un verdadero Estado no admite dualidad de poderes o la distinción entre autoridad y poder dentro de su espacio. Esta será una de las principales aporías del pensamiento político moderno. Según su concepto, el Estado y la Iglesia no son *hostes* sino *inimici*.

131. El espíritu del Renacimiento y del Estado naciente no fue el de la libertad, sino el de la *independencia* del individuo egocéntrico, que no conquista derechos sino que impone su derecho. Es un poder autoerigido en fuente de autoridad, que, en correspondencia con el espíritu del nuevo humanismo que idealizaba la antigüedad, sustituyendo el santo por el héroe, exigía la liberación de toda clase de trabas. Era esto lo que aterraba a los reformadores religiosos. No sólo a alemanes, ingleses, franceses o españoles, sino, en primer término, a italianos como Savonarola, que vislumbraban vagamente el retorno sin contrapeso del *logos* pagano. Como decía B. Snell, habían muerto los dioses olímpicos a manos de la filosofía, pero «siguieron viviendo en el arte» y lo que renacía en la época eran los «luminosos dioses griegos», que venían a hacer frente a la ascética cristiana de renunciamiento al mundo.[101] Con el Renacimiento, observó Dilthey, renacen los epicúreos, los estoicos, los panteístas embriagados de naturaleza, los escépticos y los ateos. «Del rostro de los tiranos italianos irradia una luz diabólica, seductora, de ateísmo y epicureísmo, y también representan los príncipes de las viejas monarquías un nuevo tipo de educación espiritual libre, empapada de Renacimiento, con una libertad —compara el filósofo alemán— que sólo Federico II llegó a encarnar en la Edad Media entre los príncipes.»[102]

132. Cassirer destacó el hecho de que revivió con renovado vigor el mito de Prometeo, aplicado al hombre. Interpretado, ciertamente, como creatura, pero cuyo Creador le confirió a su vez, diferenciándolo de los demás seres, el don de la creación. En Giordano Bruno culminó el prometeísmo renacentista como sentimiento heroico y titánico —«fáustico»— de autoafirmación del *yo*. En suma: es característico de la época que el ideal

[100] J. Burckhardt, *La cultura del Renacimiento en Italia*, p. 12.

[101] *Las fuentes del pensamiento europeo*, pp. 63 y 66. V. la síntesis de la situación de L. Suárez, *Humanismo y Reforma Católica*.

[102] «Concepto y análisis del hombre en los siglos XV y XVI», en *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, p. 27.

de humanidad entrañe el de independencia, y que «cuanto mayores son las fuerzas que va cobrando este último ideal, tanto más el concepto de humanidad se aparte de la esfera religiosa a la que procuraban ligarlo tanto el Cusano como el círculo de la Academia de Florencia.»[103] Dentro de ese espíritu, rompió Maquiavelo, según Strauss, «con la Gran Tradición e inició la Ilustración»[104] al inaugurar la ciencia política moderna, que prescindía de la libertad política, incompatible con el Estado, sin pretender exponer por el momento ningún ideal de ciudad perfecta, aunque estuviese tras él la imagen de la ciudad antigua, fácil de evocar además para un florentino.[105] Tuvo que hacerlo así para vincular el individualismo egocéntrico, con pleno derecho al poder, con la estatalidad.

133. Con Maquiavelo, admirador de su compatriota Savonarola pero muy influido por Polibio,[106] renació la voluntad romana de poderío. Mas la une a la aparición de la estatalidad por una necesidad interna de la situación y de la voluntad individual de concentrar, conservar y aumentar, si es posible, el poder político. Por todo eso, «el tema característico de *El príncipe* es el príncipe en su más exaltado sentido, el portador de nuevos modos y órdenes, el fundador del Estado.»[107] El Estado maquiavélico se justifica por el derecho subjetivo al poder, casi biológico, del individuo moderno. Punto de vista que, aplicado a la estatalidad, separa inexorablemente la nueva ciencia política de la tradición premoderna, a la que era absolutamente extraño e incomprensible el Estado. Los más fuertes se afirman organizando el poder político mediante una serie de racionalizaciones interdependientes —el ejército, la hacienda, la burocracia, en fin, el Derecho— que necesitaban a alguien principal —un príncipe o punto de referencia-como centro unificador. Su principio de atracción consistía en ser una suerte de *deus ex machina*, hontanar del *ius publicum*, que expresa el voluntarismo del príncipe, el cual, para conservar el poder, hace también de legislador omnipotente, arquitecto de la estatalidad. La objetividad del *ius publicum*

---

[103] *Individuo y cosmos...*, pp. 123-130.

[104] *Meditación sobre Maquiavelo*, p. 208.

[105] Véase J.R. Hale, *Machivelli and Renaissance Italy*; A. Tenenti, *Florencia en la época de los Médicis*.

[106] G. Marramao observa que Maquiavelo no cuestiona el naturalismo del esquema providencialista de Polibio, pero introduce el azar y con él «el criterio de la simetría y la inestabilidad permanentes». De ahí la importancia de la *virtù*, cuya más elevada expresión constructiva es la política. *Poder y secularización*, p. 59. Polibio era griego, pero Maquiavelo estaba influido por el pensamiento y la historia romanos y, obviamente, por el cristianismo. La naturaleza, para él, en modo alguno es divina y está sometida a una rígida causalidad. Lo decisivo es la voluntad.

[107] L. Strauss, *Meditación...*, p. 158.

no coincide ya con la del *ius naturae*, cuyo legislador es extraterreno: es la del político que funda unilateralmente el Estado ateniéndose a la *necessità*. Para conseguir objetivar verdaderamente el *ius publicum* de modo que expresase un *ethos* de más alcance que el derecho subjetivo del príncipe, faltaba revestirlo de la *majestad* de la soberanía adornada con el verso de Virgilio: *parcere subjectos et debellare superbos* (cuidar de los súbditos y abatir a los soberbios).

134. El Estado de Poder fue un producto del Renacimiento italiano, relacionado todavía, aunque cortando amarras, con la tradición razón-naturaleza e incardinado en la tradición de la ciudad como forma política. El Estado soberano confirmó la estatalidad al investir al príncipe en el siglo XVI con la *maiestas populi romani* de los juristas antiguos —«el poder absoluto y perpetuo de una república» según Bodino[108]—. La superioridad del poder del Estado y de quien lo posee —confusión entre poder objetivo del Estado y persona del príncipe—, escribe J.A. Maravall, se presenta como majestad, como atributo del mayor o dotado de «mayoría».[109] El Estado soberano, dotado de *maiestas*, concepto ético-jurídico, presupone ya las tensiones sociales suscitadas por la Reforma, sin dejar vislumbrar todavía la que va a ser nueva tradición voluntad-artificio. Con la imagen mayestática del príncipe incorporó al Estado de Poder el nuevo concepto francés de soberanía, cuyo trasfondo histórico fue, según recordó O. Hintze, la guerra de los Cien Años.

3. El Estado soberano

135. Al finalizar la Edad Media quedaban frente a frente, en un sentido político muy preciso, el derecho de resistencia del pueblo y el derecho divino de la monarquía hereditaria. Este último recibió la inesperada ayuda de la Reforma para ampliar los viejos derechos de soberanía, de su confirmación teológica frente al antiguo derecho a resistir. Todo favorecía la nueva concepción secularizada del *imperium*, destinada a subsumir en la misma mano la *potestas* y la *auctoritas*. No sólo como poder supremo de juzgar, sino como poder neutral y legislador sin restricciones, constructor de la estatalidad. Maquiavelo había evocado el «legislador omnipotente». Pero la fundación es, en cierto modo, tarea continua, cotidiana. Un Estado necesita «cada día nuevas ordenes».[110] La doctrina político-jurídica —ahora

---

[108] *Los seis libros de la república*, p. 267.

[109] *Estado moderno y mentalidad social. Siglos XV a XVII*, p. 254. Cfr. F. Prieto, *Historia de las ideas*... Vol. III-1, p. 48.

[110] L. Strauss, *Meditación*..., p. 51.

en primer lugar política— de la soberanía consiste, más que nada, en esa facultad de legislar, haciendo al soberano —figuración del individuo renacentista-creador del derecho. Centralizada en él su producción, empieza a quedar sustraído al pueblo, que conserva el derecho antiguo como privado, mientras no tenga consecuencias políticas, lo que concierne al orden. El pueblo subsistirá como *societas*, agregado de individuos sostenido por el poder. Esa reducción del pueblo a *moltitudine*, que hace necesario, explicaba F. Bacon, un intérprete cualificado, modifica el tópico, corriente desde el siglo VII, *vox populi vox Dei* por *vox regis vox Dei.*[111]

136. El Renacimiento propiamente dicho no era secularizador, sino solamente laicista, siguiendo la tendencia marcada por el Papado contra la que se levantó Lutero. Maquiavelo emancipó la política de la teología y la religión conforme a ese espíritu. Si sugiere poner la última al servicio del poder, no lo hace en virtud de una teoría o doctrina determinada, sino conforme a una idea natural. En contraste, la Reforma saturó nuevamente el pensamiento político de sustancias religiosas. Porque para el protestantismo «es el Estado una divinidad de origen radicalmente cristiano, y era necesaria para su madurez una fe religiosa. Lutero, y el Protestantismo en general, prestan al Estado un sentido eclesial necesario en una sociedad presidida por la idea de Dios...»[112] La Reforma no fue ciertamente laica, sino que opuso la secularización —aplicación de la teología a la política— al laicismo, para reconvertirlo y encauzarlo, sentando las bases de una nueva mitificación. En este sentido resulta indiferente que los conceptos teológicos operen en el mundo político sólo de modo formal, en la medida en que habían perdido ya buena parte de su substancia religiosa, lo que, por cierto, no se refleja tanto en el contenido como «en la arquitectura del pensamiento político».[113]

137. La secularización tuvo un efecto legitimador, poniendo el andamiaje indispensable para la concepción político-jurídica de la soberanía, a la que prestó su verdadero carácter. Con ella estructuraron y asentaron el Estado las monarquías nacionales. Soberanía equivalía inicialmente sólo a *maiestas* como superioridad, pues el soberano seguía siendo vicario del pueblo, que tenía derecho a gobernarse a sí mismo. La nueva concepción de la Política y lo Político se organizó en torno a ese concepto inédito, absolutamente nuevo por su contenido y su alcance, construido por Bodino (1529/30-1596), un jurista, con ocasión de la guerra civil desencadenada en Francia por la Reforma, y, seguramente, impensable sin ella. Afirmaba

---

[111] G. Boas, *Vox populi: Essays in the history of an idea*, 1967, pp. 29 ss.
[112] J.A. Alvarez Caperochipi, *Reforma protestante y Estado moderno*, p. 88.
[113] F.J. Conde, *El pensamiento político de Bodino*, p. 76.

Bodino, situándose en el punto de vista cósmico corriente en la época, que el príncipe soberano es imagen de Dios y domina el todo político como Dios domina el cosmos.[114] La teología política estatal empieza a despuntar con Bodino, no, ciertamente, con Maquiavelo, aunque el jurista francés tampoco en un teólogo político. Trabaja solamente con comparaciones claras y ejemplos, buscando acaso analogías, en modo alguno identidades. De todos modos, tampoco predomina en él el punto de vista protestante secularizador.

138. A tenor de la famosa declaración de Smalkalda (1537), la causa de Lutero (1483-1546) era semejante a la de Savonarola: la disolución general de la época. Tenía por objeto restablecer la pureza del Evangelio, cuya decadencia atribuía al laicismo del Renacimiento, que tuvo en el Papado uno de sus principales valedores.[115] La Reforma, aunque concebida en el ámbito del Imperio, el antiguo rival del Papado, no tuvo la menor intención política. Mas, por las circunstancias —o, en términos maquiavélicos, la *fortuna*—, no sólo liquidó todo lo que podía dar aún cierta vida al Imperio, sino que consolidó lo esencial de su enemigo, el Renacimiento, transformando el laicismo en secularización. Por una parte, fortaleció, radicalizó y universalizó el individualismo[116] con la doctrina de la gracia y la justificación por la fe y el libre examen; por otra, favoreció la estatalidad con su desinterés político, a la vez que alentaba con sus concesiones, ocasionales quizá, pero de grandes consecuencias, a la autoridad civil: «Puede considerarse la Reforma como el acontecimiento epocal que promueve la plena presencia histórica del Estado como un poder originario frente al exterior.»[117] Si la Reforma fue la primera gran revolución moderna, aunque naciese como contrarrevolución frente al Renacimiento, políticamente fue el Estado territorial su mayor consecuencia revolucionaria. *Lo stato*

---

[114] V. la exposición de J. Maritain, *El hombre y el Estado*, II. Maritain consideraba ilusorio el concepto de soberanía.

[115] Por eso decía Lutero frente a la intención de convocar un concilio: «¿Qué utilidad y qué ayuda puede suponer que se lancen desde un concilio tantos decretos y órdenes, si no se respetan y observan las cosas preceptuadas por Dios?» *Obras*, 17, p. 336. «Quien atravesase los Alpes viniendo de las cortes renacentistas italianas —resume un escritor político buen conocedor de la Reforma y su espíritu— sentía en seguida que soplaba alrededor suyo un aire espiritual completamente distinto. Abandonaba el mundo del Renacimiento y entraba en el de la piedad alemana.» G. Ritter, *Die Weltwirkung der Reformation*, p. 35.

[116] J.Lortz señala que el ambiente intelectual de Erfurt, donde cursó Lutero los estudios de bachiller entre 1501-1505, era un centro del humanismo radical que «exageraba ilimitadamente el valor del individuo creativo». *Die Reformation in Deutschland*, I, p. 63.

maquiavélico pertenecía aún, a fin de cuentas, a la tradición «naturalista» (gibelina) de la ciudad. Evocaba el espíritu del *condottiero*. Se concebía casi más como una máquina o aparato de dominación utilizable en el contexto adecuado que como una unidad cerrada. Fue la radical escisión protestante entre la naturaleza y la gracia lo que determinó, en cierto modo paradójicamente, la progresiva separación de la política y la estatalidad de la vida natural. Le dio al Estado un impulso propio, un espíritu que era en realidad el de la Iglesia pero absolutamente secularizado.

139. La doctrina luterana del origen de la autoridad y la alianza de los reformadores, necesitados de defensores civiles, con los príncipes favorables, robustecieron en la atmósfera del Imperio el derecho divino de los poderes temporales: «Un príncipe o señor ha de pensar que él es un ministro de Dios y un servidor de su cólera (*Romanos*, 13, 4), al que se ha encomendado la espada sobre esos canallas [los campesinos]. Si no los castiga o no les opone resistencia o no desempeña su oficio, peca ante Dios tanto como el que asesina sin que se le haya confiado la espada...»[118] Unida esta actitud a la despreocupación por los asuntos mundanos, dio lugar a una suerte de imprecisa teología política —coherente con el pesimismo antropológico— cuya idea capital es que los príncipes, buenos o malos, reciben el poder directamente de Dios, conforme a la antigua fórmula *ex gratia Dei*. El tópico de que el pueblo tiene el gobierno que merece sancionado teológicamente: «Si se da el caso de que un príncipe sea sensato, piadoso o cristiano, es éste uno de los mayores milagros y señal más preciada de la gracia divina hacia un país. Por lo general... el mundo es demasiado malo y no merece tener muchos príncipes sensatos y piadosos. Las ranas necesitan sus cigüeñas.»[119] Además, Lutero predicó la obediencia pasiva, al mismo tiempo que afirmaba que reyes y príncipes son «obispos por necesidad». «No hay que resistir al mal sino sufrirlo; pero no hay que aprobarlo ni servirlo ni secundarlo ni dar un paso o mover un dedo para obedecerlo.»[120] La teología política luterana es una consecuencia, implícita en la imposibilidad del nominalismo protestante, con

---

[117] M. García-Pelayo, «Hacia el surgimiento del Estado Moderno», p. 116.

[118] M. Lutero, «Contra las bandas ladronas y asesinas de los campesinos» (1525), en *Escritos políticos*, IV, p. 99.

[119] «Sobre la autoridad secular: hasta dónde se la debe obedecer» (1523), en *Escritos políticos*, I, p.51.

[120] «Sobre la autoridad secular...», p. 50. «El poder, por sí mismo o a instancia de otro, debe proteger y ayudar al cristiano sin que éste lo demande, lo busque o lo estimule. Si el poder no hace esto, el cristiano debe dejarse maltratar y ultrajar y no oponerse al mal, según las palabras de Cristo» (p. 40).

su separación del derecho natural en divino y profano, de fundamentar una teología ordenalista, por lo que se conforma con la coordinación.[121]

140. El protestantismo no se preocupó gran cosa durante bastante tiempo por los asuntos propiamente temporales. Sin embargo, divulgó la obediencia pasiva y la afirmación —un tanto confusa— del origen divino de la autoridad secular y, en definitiva, la compleja —se ha dicho que «laberíntica»— doctrina de los dos reinos separados,[122] según aparece en el agustino Lutero, que apoya la idea de la independencia de la soberanía temporal. Como el cristiano sólo podía unificarlos por la fe, se explica la contribución directa del protestantismo al desarrollo del racionalismo político, a pesar de las imprecaciones de Lutero contra la razón, que considera «ciega» *(blind)* o llama *«des Teufels Hure»* (ramera del diablo). El reformador únicamente quería resaltar, de acuerdo con la teología nominalista cuyo vocabulario se apropió —dijo alguna vez «yo soy del partido de Occam»— la inutilidad del esfuerzo del hombre para llegar a Dios mediante el conocimiento racional.[123] Sin embargo, enseñó a desconfiar de la razón —de la posibilidad del conocimiento objetivo de la verdad— al mismo tiempo que no le dejaba al hombre más asidero que la razón para los asuntos de este mundo. Y, puesto que sólo valía para ellos, resultaba lógico inferir que, otorgada por Dios al hombre como atributo de su naturaleza, le correspondía la primacía absoluta en las cosas temporales. Tal es el presupuesto del constructivismo moderno, cuya teoría clave es la de la soberanía, esencia del racionalismo político.

141. En las primeras formulaciones de la idea de soberanía se mezclaban aún, como es natural, la teología jurídica medieval y la teología política moderna, sin romper del todo la conexión con la exigencia ordenalista de limitar el gobierno. Como decía Bodino, «si la justicia es el fin de la ley, la ley obra del príncipe y el príncipe imagen de Dios, por la misma razón, es necesario que la ley del príncipe sea hecha a medida de la ley de Dios.»[124] Eso significa que la conciencia obliga al príncipe a respetar esta última y la natural. Aunque se trasladase del pueblo al príncipe la titularidad

[121] Lutero, escribe Ll. Duch, «fue educado en las teorías políticas del occamismo, que, contrariamente al tomismo, proclaman, no la subordinación del orden mundano al eclesiástico, sino su coordinación.» E. Vilanova, *Historia*..., Vol. II, p. 312.

[122] F. Prieto, *Historia de las ideas*..., Vol. III-1, pp. 152 ss; Ll. Duch en E. Vilanova, *Historia*... Vol. II, pp. 311 ss.

[123] B. Lohse, *Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk*, pp. 166 y ss. «La tradición occamista disolvió el lazo que, según Tomás de Aquino, existía entre la naturaleza y la gracia, entre la razón y la revelación.» Ll. Duch en E. Vilanova, *Historia*..., Vol. II, p. 264.

[124] *Los seis libros de la República*, Ed. P. Bravo, p. 160.

del poder jurídico, subsistía una mediación, puesto que el soberano era doble representante, de Dios y del pueblo, lo que vinculaba firmemente al príncipe[125]. Se devaluaba, no obstante, por una parte, el papel mediador de la Iglesia entre los dos mundos, al trasladarlo subrepticiamente al soberano temporal, y, por otra, en el aquende, pues perdía su razón de ser el derecho de resistencia que se estaba además desprestigiando, debido tanto a la confusión introducida por la pluralidad de confesiones en competencia, cada una de las cuales reivindicaba ser la verdadera Iglesia, como a las doctrinas de la obediencia pasiva unidas al odio luterano al Derecho, que, dicho sea de paso, favorece la politización siempre que decae la influencia de los juristas. Como el rey francés nunca había estado subordinado feudalmente al Papa o al emperador, Bodino, un jurista de la tradición de los legistas, deducía que era el único soberano del mundo, pues se instituyó como soberano de todos haciendo valer su *plenitudo potestatis*.[126] Pero, aparte de eso, en el ámbito laico, cada príncipe feudal regía originariamente su territorio como soberano jurisdiccional. De este modo, según la misma regla, la soberanía no es solamente francesa, por lo que, a partir de Bodino, en todas partes «el Estado será fundamentalmente una entidad iuscéntrica estructurada en un derecho legal (sin perjuicio de su sustentación en un iusnaturalismo de una u otra especie); abandonará crecientemente el territorio de la sacralidad para alojarse en el de la secularidad, y el pensamiento en torno al orden político saldrá de la Teología para centrarse en la Jurisprudencia.»[127]

142. Bodino, a pesar de su condición de jurista, era ya decisionista y creía que quien tiene el poder es soberano por derecho propio. Pretendía establecer una instancia neutral en torno a un mínimo religioso, que satisficiese las diferencias confesionales, aún bastante imprecisas. Sin embargo, pensaba todavía dentro del ordenalismo, como prueban las limitaciones que pone al soberano y a la soberanía —la soberanía de la familia como contrapunto a la del Estado— y el hecho de que no sea contractualista. No ve que exista un vacío que llenar, sino una situación conflictiva que exige esa instancia neutral que es, ante todo, una instancia con prestigio, con *auctoritas* (que todavía distingue de la *potestas)* para dirimir las contiendas interiores. «Una instancia neutral —explica J. Conde— debe estar revestida de la majestad y del señorío del juez. No es su función la del abogado,

---

[125] Acerca del carácter paternal y organicista de la doctrina del derecho divino de los reyes v. G.J. Schochet, *Patriarchalism in Political Thougth*.

[126] O. Hintze, «Esencia y transformación del Estado moderno» (1931), *Historia de las formas políticas*, pp. 300-301,

[127] M. García Pelayo, «Hacia el surgimiento...», p. 130.

sino la más señoril del juez. Cuando un prestigio es discutido, el prestigio se merma.» Y, en ese momento histórico, «¿quien puede osar discutir el prestigio del Estado? ¿Tal vez la Iglesia? ¿Quizá la idea del Imperio cristiano?» Ambos estaban ya muy mermados y por eso se afirmó el Estado[128] como depositario de la soberanía del soberano. Aunque neutral, no es todavía una instancia puramente objetiva: la decisión conserva un carácter subjetivo, personal. Las monarquías prestaron inicialmente su autoridad, aureolada por el derecho divino de los reyes, que tenía antecedentes muy precisos en Francia,[129] a la *potestas* del Estado. La *auctoritas* del organicista Bodino es, a pesar del mínimo religioso, una cualidad personal. Hobbes, que era ya puramente decisionista y mecanicista, la unió con la *potestas* para poder atribuírsela al Estado. Bodino habla todavía, a pesar de Maquiavelo, del gobernante como timonel que busca el bien; Hobbes se referirá a él como constructor del espacio político, de la objetividad política, de *Leviathan*, definidor del bien y del mal. La monarquía hizo de puente entre ambos. Por eso no fue en puridad tanto un régimen político como un proceso. Intelectualmente, fue decisivo Calvino: «Si el luteranismo es la ontología de la Reforma, el calvinismo establece su orden social.»[130] La combinación de monarquía y calvinismo hace que, en lo que concierne al Estado, soberano y soberanía sean menos un tema de teoría política que un objeto de la teología.[131]

143. La nueva idea del poder soberano descansó en la visión protestante —relacionada con el agustinismo político— del poder y la ley como medios para la represión del pecado. No se encuentra en los mismos términos de plenitud del *imperium*, en la escolástica española, por ejemplo.[132] Y cabe atribuir en gran parte las limitaciones que pone a la soberanía el aristotélico Bodino, católico y escasamente ockhamista, a su pertenencia a la misma línea de pensamiento. Concebía la soberanía en el texto

[128] *El pensamiento político de Bodino*, p. 49.

[129] Véase L. Díez del Corral, *La Monarquía hispánica en el pensamiento político europeo*, p. 79, y bibl. allí cit.

[130] J.A. Alvarez-Caperochipi, *Reforma protestante...*, p. 29.

[131] N. Ramiro Rico, «La soberanía», p. 37.

[132] Véase F. Carpintero Benítez, *Del Derecho natural medieval al Derecho natural moderno...*, II; J.L. Bermejo Cabrero, estudio preliminar a su edición de *Los seis libros de la República*; L. Sánchez Agesta, *El concepto del Estado en el pensamiento español del siglo XVI*. Los escolásticos españoles, cuya tendencia era laicista, abrieron la puerta con su enorme influencia intelectual, a la secularización del Derecho natural y su transfiguración decisionista racionalista. En ellos, como piensan dentro de la concepción ordenalista, juega el voluntarismo un papel subordinado. Por ejemplo, no excluye sino que impone atenerse a la naturaleza-de-las-cosas. Razón y voluntad se mantienen en equilibrio. Véase D. Negro, «Valores, derecho natural y política».

francés de *Los seis libros de la República* como *potencia*,[133] equivalente a la *maiestas* del texto latino, «que une los miembros y los partidos», en el doble sentido de soberanía política —como sujeción a un soberano, «ilimitada en poder, en responsabilidad y en tiempo»[134]— y jurídico —«el poder supremo sobre los ciudadanos y súbditos, no sometido a las leyes»—.[135] Lo que implicaba tanto la objetividad de la razón política en los asuntos de este mundo, capaz de dar unidad al grupo, cuanto el monopolio de la decisión, al apropiarse el Estado de la soberanía social (jurídica): «El carácter principal de la majestad soberana y poder absoluto consiste fundamentalmente en dar ley a los súbditos en general sin su consentimiento.»[136] La soberanía de Bodino no era todavía, empero, la esencia de una substancia —a pesar de su carácter de *puissance*, potencia—, sino un arreglo político organizado conforme a la naturaleza relacional del Derecho, aunque muy dependiente ya de la situación. Calvino fue quien verdaderamente secularizó la antigua teología jurídica política que presuponía, hablando en términos modernos, la soberanía de Dios creador del Derecho, e hizo de la soberanía una esencia. Decía Passerin d'Entrèves que la semejanza entre la noción de Dios de Calvino como *legibus solutus* y la concepción moderna de la soberanía constituye «un tema fascinante para la investigación y la reflexión».[137] Calvino ontologizó, por decirlo así, la intuición laica de Maquiavelo de que la política es a este mundo lo que la religión es al otro, inspirando una suerte de religión civil. El calvinismo dio un vigor inesperado a la combinación de Bodino de la soberanía política con la jurídica.

144. La conjunción del individualismo renacentista y protestante con la titularidad del poder como manifestación de la gracia divina fue lo que verdaderamente desencadenó el proceso de secularización sistemática de los conceptos teológicos. El soberano temporal concebido a imagen de Dios es, ante todo, político, creador o conservador del orden, y luego legislador *gratia sui*. Ante la incapacidad de la razón para penetrar los designios divinos, ocupa en su espacio político el lugar de Dios. En Bodino, soberanía «es poder de mandar en nombre propio».[138] Añade que «el príncipe es imagen de Dios». Sin embargo, está lejos de trasladar al soberano los atributos di-

---

[133] «Puissance absolue et perpetuelle d'une republique» (potencia absoluta y perpetua de una república).

[134] *Los seis libros...*, I, VIII.

[135] «Summa in cives ac subditos legibusque soluta potestas» (potestad suprema sobre ciudadanos y súbditos no sometida a las leyes). *Los seis libros...*, I, VIII.

[136] J. Bodino, *Los seis libros...*, ed. J.L. Bermejo, p. 151.

[137] *Natural law*, p. 69.

[138] J. Conde, *El pensamiento...*, p. 101.

vinos. Trata simplemente de definir su posición dentro del Estado, similar a la de Dios en el universo:[139] «El príncipe soberano está exento de las leyes de sus predecesores y mucho menos estará obligado a sus propias leyes y ordenanzas.»[140] No sólo tiene el poder, sino que es legislador; pero porque la nueva monarquía no acepta ya negociar con los estamentos, dado que el soberano, «se considera con derecho a imponer lo que juzga necesario»[141] en la forma de *ius publicum*, destinado a sustituir a la larga al viejo derecho natural; aunque, de momento, apareció para justificarlo el derecho natural racionalista, ajeno también a Bodino. En Bodino la soberanía es sólo una consecuencia del principio no proclamado de que «soberano es el poder que obtiene obediencia en concurrencia con otros poderes».[142]

4. Formas paraestatales

145. El protestantismo asentó la ontología del mundo moderno —el individualismo, el estatalismo y, también, la soledad del hombre ante el Estado— en tanto que influyeron los principios de organización de las Iglesias reformadas «en la cristalización de principios de organización del Estado».[143] Su tendencia secularizadora, contrapunto de la laicista, decidió la orientación principal de la cultura. La secularización es, *históricamente*, un punto de encuentro —una mezcolanza— entre el *logos* juánico y el heracliteano.[144] La cultura, cada vez más determinada por el *logos* pagano —apareció por ejemplo el Dios de los filósofos[145]—, comenzó a dejar de ser predominantemente eclesiástica para ser estatal. La Iglesia conservó

[139] J. Conde, *El pensamiento*..., p. 77.

[140] J. Bodino, *Los seis libros*... V. la Introd. de P. Bravo Gala a su edición.

[141] B. de Jouvenel, *La soberanía*, p. 334.

[142] N. Ramiro Rico, «La soberanía», p. 47.

[143] J.A. Álvarez Caperochipi, *Reforma protestante*..., p. 95.

[144] «'Secularización' es un proceso que suele ser entendido por los cristianos como desintegración, decadencia y mundanización en sentido profanador, pero que tiene también un lado totalmente positivo, considerado cristianamente: la aceptación del modo de pensar cristiano más allá del dominio de la Iglesia, el reconocimiento de la rectitud de los postulados cristianos, de sus resultados teóricos, aun sin aceptar las premisas de que se dedujeron históricamente (con razón o sin ella).» No obstante, «resulta poco obvio que el hombre que lanzó esas ideas entre la Humanidad fuera Dios él mismo...» U. von Balthasar, *El problema de Dios en el hombre actual*, p. 176.

[145] Que descansa en el hecho de que «toda la metafísica moderna surge del cristianismo en cuanto lo considera como algo terminado». W. Schutz, *El Dios de la metafísica moderna*, p. 53.

su influencia tradicional en el pueblo (y la religión en el Estado a través de la conciencia del príncipe) prácticamente hasta la Revolución Francesa. La cultura estatal se difundió, en cambio, principalmente a través de las influyentes sociedades cortesanas organizadas en torno a las monarquías,[146]cuyas élites, a las que empezó a incorporarse la burguesía, impregnaron con su estilo mental el mundo intelectual, influyendo en la vida en general, a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, aunque, naturalmente, no por igual en todas partes.

146. Desde el punto de vista de la antigua autoridad espiritual, que percibió todo ello más o menos oscuramente, fue el Renacimiento, a la verdad por la aparición del Estado más que por laicismo, «el segundo y verdadero pecado original del ser humano, y la Reforma su segunda y quizá definitiva expulsión del Paraíso».[147] El Renacimiento engendró el dogma del hombre natural independiente, que disfruta de sí mismo y finalmente se diviniza. La Reforma, que dio al Estado y al individuo natural la confirmación teológica, engendró, en contraste, el de la santidad del trabajo. Combinados ambos, decía Egon Friedell, crearon el aburrimiento moderno, que nace del trabajo con buena conciencia y de la autoconsideración y autodominio narcisistas bajo los que se hiela la tierra poco a poco. El trabajo se convirtió en padre de todas las virtudes, y, con el tiempo, la civilización burguesa propendió a descuidarlas todas excepto la del trabajo. Su correlato es lo «interesante», concepto extraño a los antiguos y a los medievales, que se convirtió en una motivación importante,[148] pues distraía de la ansiedad securitaria y dio un gran papel a los intelectuales, que podían entregarse a la producción de mundos imaginarios. Al mismo tiempo, como para el nominalismo y el voluntarismo la moralidad no se centra tanto en los principios interiores del bien cuanto en los preceptos, que son los que manifiestan la voluntad divina y determinan lo que es bueno, potenciada de consuno por el talante burgués y el Estado, empezó a imponerse la moral. Hasta en la misma teología postridentina se produjo la ruptura entre la teología dogmática y la teología moral de tal manera que llegó a afectar internamente al tomismo.[149] El desencantamiento del mundo, que no se reduce a una cuestión de racionalización desmedida, comenzó así. Fue lo que debilitó verdaderamente la religión en los espíritus. Con el tiempo, se perdió de vista o quedó deformada por la ley, la aspiración fundamental hacia lo absoluto que es el alma de la moral, imponiendo

[146] Para este concepto N. Elias, *La sociedad cortesana.*

[147] E. Friedell, *Kulturgeschichte der Neuzeit*, p. 230.

[148] *Kulturgeschichte...*, p. 230.

[149] Véase E. Vilanova, *Historia...*, Vol. II, pp. 637-641.

su hegemonía el legalismo del mismo origen.[150] Contra ello se rebeló más tarde el idealismo alemán, que descansaba ya en otros supuestos.[151]

Poco a poco fue sustituida la religión, bajo el aliento estatal, por la moral racional, utópica y evasiva, de los intelectuales laicos que —atenidos al mínimo religioso, apartados de la religión, o por lo menos de la Iglesia, y militando incluso contra ambas— habían empezado a ir por su cuenta desde el siglo XVI.[152]

147. Al concentrar los príncipes todos los poderes en medio de violentas oposiciones sociales en proporción directa al declive de la Iglesia como poder y autoridad y al auge del laicismo mezclado con la secularización y el Estado, comenzó a metamorfosearse la idea de origen eclesiástico de que todo gobierno *tiene que* ser limitado, en específicamente *liberal.* Es decir, en *concepción laica, o sea, no secularizada, de la Política y lo Político, enfrentada a la estatalidad.* En España y otros lugares, donde no se complicó el proceso de estatalización con la Reforma, en la medida en que se dio, aun sin permanecer enteramente inmune a los nuevos tiempos, conservó vigencia la tradición medieval, a la que era extraña en general la secularización y en especial el nuevo concepto de soberanía, en todo caso, limitada y precaria. Los países católicos, integrados en la Iglesia romana, que consideraban verdadera y universal, no podían admitirlo sin más. Eso no quita que en tanto el reconocimiento de la supremacía de la Iglesia tuviese que ser «objeto de una decisión estatal» explícita, fuera más «una autolimitación (en materia eclesiástica) del poder estatal», que una limitación externa.[153]

148. Es muy importante insistir en estas diferencias. Las ideas liberales aparecieron como llamativas actitudes antiestatistas, principalmente en medios protestantes. Pero durante bastante tiempo estuvo todo tan mezclado y confuso, especialmente en las doctrinas políticas, que en modo alguno puede caracterizarse el liberalismo conceptualmente por la geografía y ser

---

[150] E. Vilanova, *Historia...*, Vol. II, p. 824.

[151] La obra que mejor manifiesta esa rebelión es, probablemente, la *Philosophie der Mythologie* de Schelling.

[152] J.Burckhardt, *Reflexiones sobre la historia...*, p. 206. La figura moderna del «intelectual» remonta a los legistas de los siglos XII y XIII. La invención de la imprenta le dio un impulso decisivo. En el siglo XVIII, la conjunción de la ciencia, el racionalismo, el ideal de una nueva sociedad, la consolidación de la burguesía y la necesidad de ilustración, la posibilidad de vivir del público —de la «opinión publica»—, etc., le confirieron una nueva fuerza y un papel cada vez más influyente. Sobre todo, a medida que se hacían más confusos con las grandes transformaciones el lugar y el papel de las instituciones y las tradiciones de la conducta.

[153] M. García-Pelayo, «Hacia el surgimiento...», p. 117.

adscrito sin reservas a uno u otro bando. Desde luego, era más necesario en los países reformados, más permeables a la supremacía absoluta de los príncipes y a la estatalidad. Además, el protestantismo le es hostil, debido a su visión pesimista de la naturaleza humana, que le inclina a fortalecer el poder y promover estatalmente la seguridad temporal. El liberalismo, cuya visión, coincidente con la católica, es más favorable a reconocer la responsabilidad humana y por tanto la libertad, al mismo tiempo que desconfía por la misma causa del gobierno, es antiestatista, y securitario únicamente en lo necesario para garantizar las libertades. El protestantismo, tendencialmente más estatista y securitarista, es proclive en cambio a la democracia —secularización del sacerdocio universal de los cristianos— y favorece —por el libre examen— el espíritu de independencia, confiando sin embargo más en el gobierno, como adaptación y transposición secularizada, del espíritu y la organización de las Iglesias reformadas.

149. Lo nuevo fue, por tanto, aparte del Estado, la democracia, como reconocimiento en el ámbito secular del individualismo igualitario del libre examen, del que resulta el «sacerdocio universal de todos los cristianos». Por una parte, la renuncia a la verdad racional objetiva a favor de la intimidad de la fe tiende a hacer pasar la opinión al primer plano temporal como única autoridad. Por otra, la organización comunitarista de las Iglesias protestantes, sin autoridad institucional de derecho divino, con la conciencia como único juez, compensa su ausencia insistiendo en la rigidez de la conducta moral, lo que fomenta el igualitarismo independiente pero integrado en el grupo, cuya opinión colectiva fija lo público. Todo ello fácilmente receptivo a la idealización comunitaria, más o menos difusa, de la *pólis*,[154] se estructuró paulatinamente en Europa en torno al Estado,[155] uniéndose el derecho subjetivo nominalista al *logos* griego y al poder. Primero justificó el democratizador absolutismo monárquico, que, domesticadas las antiguas aristocracias, reducidas a cortesanas, al servicio al Estado, igualó a todos bajo la realeza. Más adelante, suprimida la monarquía, en cuyo lugar quedó el Estado como órgano de la soberanía nacional, adoptando la forma de democracia moral del absolutismo popular de tipo rusoniano (calvinista), que descansa en la secularización radical del principio del libre examen como *derecho subjetivo absoluto* (pues integra autoridad y poder). Identifica así la opinión de todos, formada según el particular derecho divino de cada uno, transposición del de los reyes, con la verdad —origen del pluralismo—, siendo la voluntad general —última

[154] Cfr. C. Castoriadis, «La *pólis* griega...», en *Los dominios del hombre...*

[155] No así en Norteamérica, dónde no había estatalidad.

evolución de la máxima *vox populi vox Dei*— la voz infalible de la Naturaleza o de Dios, a quien también alcanzó la secularización.

150. La democracia moral consiste, efectivamente, desde un punto de vista histórico, en el reconocimiento y extensión del derecho divino subjetivo del rey a todos los individuos en el seno del Estado. Comte decía que se trata, en realidad, de la sustitución de la infalibilidad papal, que se habían atribuido los gobernantes, por la infalibilidad individual.[156] En contraste, la democracia política procede del reconocimiento y extensión en la sociedad de las libertades políticas de la aristocracia medieval, sin confundir el mundo de la verdad con el de la opinión. Verdaderamente, una de las mayores dificultades de la democracia política estriba en que, en vez de concebirse como extensión de libertades aristocráticas, se le atribuye un tipo confuso pero específico de libertad, que es más bien independencia —pura libertad exterior—, que acaba en la igualación hacia abajo.

Por otra parte, la aparición y consolidación del Estado influye y determina asimismo las diferencias entre democracia política y democracia moral, suscitando la inquietante pregunta de si una democracia libre, meramente política, es compatible con la estatalidad. De hecho, el pensamiento político relacionado con la Revolución Francesa sólo concebía la libertad y la democracia *dentro* del Estado, entendido como entidad moral.

151. En lo que concierne a la estatalidad misma, hay que tener igualmente en cuenta las diferencias entre el luteranismo y el calvinismo. El primero, al vincular directamente la Iglesia al Estado como parte de este último, y hacer hincapié en la teología, no en la organización y en el Derecho, que abandona a aquél, no influye necesariamente en sentido democrático; más bien todo lo contrario, aunque haya favorecido a la larga, bajo diversas influencias, la idea de democracia organizada desde el Estado. El calvinismo, en cuanto legalismo que, por decirlo así, pasa la teología a la reserva, influyó en cambio directamente en la organización del Estado y de la Sociedad. Es decir: «mientras las Iglesias luteranas eran creaturas de los gobernantes e instituciones político-religiosas, sostenidas en algunos lugares por los impuestos comunes, los Estados calvinistas fueron creados por facciones calvinistas.»[157] Ahora bien, como en la historia

[156] Decía en su primer ensayo de 1819, *Séparation générale entre les opinions et les désirs* (p. 1), que se ha caído de un exceso en otro: «Al combatir la pretensión ridícula del saber político exclusivo de los gobernantes, se ha engendrado en los gobernados, el prejuicio, no menos ridículo, aunque menos peligroso, de que todo hombre es apto para formarse, únicamente por instinto, una opinión justa sobre el sistema político, y todo el mundo ha pretendido erigirse en legislador.»

[157] M. Oakeshott, «On the Character of a Modern European State», p. 284.

juegan las circunstancias de toda índole —la *necessità*— un gran papel, las mismas ideas pueden tener consecuencias muy distintas, según el tiempo y el lugar. Precisamente la historia del calvinismo constituye un ejemplo relevante: en unos sitios dio lugar a gobiernos absolutos y despóticos, por no decir tiránicos; en otros lugares, generalmente donde estuvo a la defensiva y tuvo que conquistar el Estado o limitarse a influir en él, generó gobiernos democráticos, intolerantes con los discrepantes, liberales con los simpatizantes.

152. Así pues, los acontecimientos históricos, entre ellos, en primer término, la división religiosa de la Cristiandad, contribuyeron a que se desvirtuase e incluso se perdiese en general la concepción tradicional del gobierno vinculada al ordenalismo. Pero, por una parte, es lógico que se conservara mejor, aunque con menos estridencia, en los países inmunes a la Reforma. Por otra, al ser el liberalismo una reformulación de esa tradición desde los supuestos del mundo moderno, cuya pieza principal es el Estado, se explica la coexistencia de un liberalismo secularizado —liberal por tradición pero afecto al Estado— con otro liberalismo laico adverso al Estado o, por lo menos, a los elementos antiliberales, dándose un trasiego entre ambas tendencias liberales.

La tradición antiestatista del gobierno limitado se conservó en Inglaterra apenas sin solución de continuidad, a pesar de la Reforma. Aquí prevaleció en el gobierno el anglicanismo, que hizo de barrera frente a otras confesiones protestantes; además, la temprana centralización política en los tiempos de la conquista normanda hizo innecesaria la jurisdiccional y administrativa para suprimir poderes sociales dispersos. Se mantuvo por tanto el derecho común, sin necesidad de un derecho público paralelo, ni de fortalecer el gobierno articulándolo estatalmente, para hacer frente a la presión exterior de los otros Estados y poder competir con ellos. Los intentos de transformar el *government* en Estado acabaron siendo rechazados.

153. En España, inmune a la Reforma, al erastianismo y al racionalismo, la tradición del gobierno limitado, firmemente enraizada en las ideas, formó parte del aparato doctrinal de la Monarquía y, en buena medida, de la práctica, sin que se alterase artificialmente la organicidad medieval. Los elementos estatistas y absolutistas de la forma de gobierno nunca llegaron a tener el sentido fuerte del término. Esa fue una causa principal de la debilidad política hispana frente a las monarquías que fueron más allá en el proceso de estatalización. El absolutismo no entró oficialmente hasta 1759, con Carlos III, por cierto, en su forma evolucionada de despotismo ilustrado. Opuesto a la tradición, el suceso de la Guerra de Independencia, en la que se desplomó lo poco que había de estatalidad, no permite vislumbrar el curso que hubieran podido seguir los acontecimientos.

En Suiza y Holanda, por sus particulares circunstancias, no se impusieron formas estatales, manteniéndose también relativamente viva la tradición del gobierno limitado. En el Imperio alemán, que acogía a católicos y protestantes de distintas confesiones, no entró el Renacimiento hasta el siglo XVIII, es decir, después de la Reforma y el establecimiento de la estatalidad, etc. Ahí fue todo extremadamente complejo. El Imperio en cuanto tal adoleció de forma estatal en la época moderna: se mantuvo una unidad ficticia en medio de la mayor dispersión.[158] Según Pufendorf (1632-1694), si se quisiera clasificar el Imperio «según las reglas de la ciencia política, habría que decir que es un cuerpo irregular semejante al de un monstruo»: ni es un Estado normal ni una federación.[159] Como dijo Karl Marx sarcásticamente, muchos años después, «en el Sacro Imperio Romano Germánico se encuentran los pecados de todas las formas políticas.»[160]

Las formas de gobierno no estatales más relevantes fueron la Monarquía Hispánica o Católica, el Principado de las Provincias Unidas y el Gobierno bajo el imperio de la ley en Inglaterra.

A) La Monarquía hispánica

154. La forma política española, de origen aragonés, aunque permaneció vinculada al ordenalismo, fue cronológicamente la primera entre las estatales, si se descuenta la *signorìa*. Dio ejemplo durante bastante tiempo a las demás. La Monarquía Católica, subraya Díez del Corral, sirvió de modelo a la del Rey Cristianísimo en muchos aspectos, durante el siglo XVI y los primeros decenios del XVII, e incluso en la época de Luis XIV, «por ser su organización más avanzada en el orden burocrático, económico, militar, etc., y por estar dotada de mayor dinamismo».[161] Sin embargo, no llegó a ser enteramente moderna. Al quedar al margen de la Reforma, conservó la concepción de que el poder político ha de ser limitado y rechazó la doctrina del derecho divino de los reyes. Aquí no se dio el paso al Estado monárquico. Siguió siendo esencialmente renacentista, sin plantearse como fines la centralización y la neutralidad ni encaminarse hacia la objetivación. Por supuesto, no permaneció enteramente al margen de la tendencia general incluida la secularización. Pero toda secularización, observa Müller-Armack al examinar «las leyes del declive de la fe», permanece

[158] Véase G.W.F. Hegel, *La Constitución de Alemania.*
[159] *Die Verfassung des deutschen Reiches*, p. 106.
[160] *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, p. 37.
[161] *La Monarquía Hispánica...*, p. 93.

unida al suelo confesional del que nace. Y, por ende, la fabricación de *idola* es distinta en la atenuada secularización católica, que influyó principalmente en la estética y el Estado, en la calvinista, la más racionalista, que afectó principalmente a la libertad política y el mundo económico, y en la luterana, que al ser más emocional, operó sobre todo en el mundo del sentimiento y el espíritu.[162] Es preciso tener también en cuenta que el catolicismo, a diferencia de esas otras confesiones, al seguir vinculado al ordenalismo, pone naturalmente límites, como se ve en Bodino, al voluntarismo y al racionalismo, manteniendo la primacía de lo privado y de la sociedad y la conexión de la conciencia religiosa del príncipe con la práctica política, por la íntima relación entre la fe y las obras, separada en el protestantismo.

155. Los príncipes españoles, especialmente los Reyes Católicos, debilitaron los poderes sociales —o más bien pusieron fin a la anarquía— en la medida indispensable para afirmar el poder real, sin llevar el asunto hasta las últimas consecuencias, como aconteció en la mayor parte de Europa.[163]Intelectualmente, tampoco es indiferente que el Concilio de Trento (1545-1563) fijase definitivamente la doctrina católica de las relaciones entre la Escritura y la tradición, negando que pueda haber contradicción entre ellas en los puntos doctrinales. En la Monarquía hispánica, aunque se recibiese el nominalismo, que alcanzó gran influencia, especialmente a través de la obra de Gabriel Biel, en la que Lutero había aprendido el occamismo, siguió plenamente vigente la noción de «cuerpo místico», concibiéndose la sociedad como un «orden jerárquico y orgánico cuyo vértice natural es el Príncipe», que ejerce la potestad suprema como representante de la comunidad, en su nombre, como su cabeza,[164] manteniéndose la concepción de la realeza «policéntrica»,[165] etc. El derecho de resistencia formó parte de la doctrina «oficial», llegando a las formas más extremosas en las formulaciones jesuíticas, entre las que se hizo famosa la del tiranicidio de Juan de Mariana, que afirmaba rotundamente: *princeps non est solutus legibus*.

156. Así pues, políticamente, los Estados peninsulares —sin contar el trasvase de ideales del viejo Imperio— siguieron perteneciendo al tipo

---

[162] *El siglo sin Dios*, especialmente pp. 68 ss. Por otra parte, habría que distinguir lo que es consecuencia del laicismo y lo debido a la secularización.

[163] J. Lalinde, *El Estado español en su dimensión histórica*, p. 49.

[164] L. Sánchez Agesta, *El concepto del Estado…*, p 37; J.A. Maravall, *Teoría española del Estado en el siglo XVII*; C. Lisón Tolosana, *La imagen del rey*. L. Díez del Corral observa que Velázquez «parece haber querido pintar a Felipe IV privatizado, casi desprovisto de su condición regia.» *Velázquez, Felipe IV y la monarquía*, p. 48.

[165] Véase E.H. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey*, pp. 188 ss.

medieval de cultura y economía que daba por supuesto que la vida social es originaria y primaria y el gobierno derivado. «La Monarquía Católica —escribe L. Díez del Corral— fue un largo y peregrino puente tendido entre la Europa del Medioevo y la Europa ya moderna de finales del siglo XVII y comienzos del siguiente, cuando se constituye el sistema de los Estados europeos.»[166] Al permanecer al margen del secularizador decisionismo moderno, atribuyó importancia secundaria a la centralización que exige organización, prevaleciendo los elementos personales. Si bien hay que tener en cuenta, no obstante, la precisión de A. Truyol: el sistema dinástico-estatal español se articula en torno al «concepto de Corona, claramente diferenciado del de Reino».[167] Según todo esto, la forma política española no sólo no admitió la neutralidad, sino que no avanzó hacia la concentración, mecanización y objetivación del poder; quedó más cerca de Maquiavelo que de Bodino y, por supuesto, muy lejos de Hobbes. El florentino llegó a constituir uno de los grandes temas del pensamiento político español al verse su pensamiento como «una solución extrema al problema nuclear del Saber Político: su autonomía o dependencia de la Ética y la Religión.»[168] No obstante, los escritores españoles solían incluirle en el grupo que llamaban de los «políticos» al que pertenece el escritor francés. Político era para ellos «el teórico del Estado».[169]Siempre constituyó, pues, un grave problema moral la razón de Estado,[170] si bien el un tanto ambiguo antimaquiavelismo doctrinal[171] sustituyó el maquiavelismo por el tacitismo,[172] en gran parte bajo la in-

---

[166] *La Monarquía de España en Montesquieu*, p. 150.

[167] «La Monarquía hispánica de la Casa de Austria como forma de Estado», p. 981. Véase J.A. Maravall, «Sobre el concepto y alcance de la expresión 'Corona de España' hasta el siglo XVIII», en *Estudios de historia del pensamiento español*, t. II; también M. García-Pelayo, «La Corona. Estudio sobre un símbolo y un concepto político».

[168] G. Fernández de la Mora, «Maquiavelo, visto por los tratadistas políticos españoles de la Contrarreforma», p. 431.

[169] G. Fernández de la Mora, «Maquiavelo, visto por...», p. 425; A. Fernández-Santamaría destaca la oposición general a los «políticos»: *Razón de Estado y política en el pensamiento español del Barroco (1559-1640)*. V. la diatriba contra los «políticos» de P. de Ribadeneyra, *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el Príncipe cristiano para gobernar y conservar sus estados, contra lo que Nicolás Maquiavelo y los políticos deste tiempo enseñan.*

[170] Véase J.A. Maravall, *Teoría española del Estado...* y «Maquiavelo y el maquiavelismo en España», en *Estudios de historia del pensamiento español*, t. III.

[171] «Los príncipes de la literatura católica de la Razón de Estado no practican la maldad como sistema», escribe M. Fernández Escalante, *Alamos de Barrientos y la teoría de la razón de Estado en España.* p. 173.

[172] Véase J.A. Maravall, «La corriente doctrinal del tacitismo político en España», en *Estudios de historia del pensamiento español*, T. III; A. Truyol y Serra, *Historia de la*

fluencia del humanista estoico Justo Lipsio (1547-1606).[173] La soberanía,[174] el individualismo del libre examen y sus consecuencias para la libertad de conciencia, el conflicto entre el derecho público y el privado, etc., no tuvieron la misma incidencia. El modo de ejercer el poder dependía fundamentalmente de la *virtù* del gobernante, interpretada católicamente como servicio: «El rey es persona pública; su corona son las necesidades de su reino; el reinar no es entretenimiento sino tarea; mal rey el que goza sus Estados, y bueno el que los sirve.»[175] En suma: «aun cuando los poderes del príncipe son limitados en todos los aspectos», como reconocía Ranke, «tanto más se destaca e impone el soberano cuanto que la unión de todo el Estado descansa exclusivamente sobre su persona y sin él no podría existir.»[176] En España no se avanzó hacia la impersonalización del poder, esencial a la estatalidad.

157. La Monarquía española distaba efectivamente mucho «de ser lo que hoy se entiende por un Estado, es decir, una unidad política orgánica, presidida por un solo y fundamental interés». Su estructura era ambigua. Estaba «formada por diferentes partes coordinadas entre sí, cada una de las cuales se regía por su propio derecho», aunque unidas «bajo un régimen y un gobierno común». La persona del príncipe constituía el lazo de unión.[177]

Los aspectos científicos del Estado siguieron siendo tratados por la filosofía práctica. El pensamiento político, dominado por la escolástica, enseñaba con claridad «que el príncipe es un delegado de un pueblo soberano, cuya autoridad está condicionada y está expuesto a ser depuesto.»[178] La razón de Estado, aunque es relativamente independiente de estas consideraciones, pues se refiere más bien a la objetividad del método de ejercer el poder, nunca fue plenamente aceptada.[179] Ni la neutralidad ni

---

Filosofía del Derecho y del Estado, Vol. 2. *Del Renacimiento a Kant*, p. 125; F. Prieto, *Historia de las ideas...*, Vol. III-2, pp. 345 ss, y pp. 536 ss.

[173] A. Truyol considera excesiva la opinión de G. Oestreich de que fue Lipsio «el filósofo propiamente dicho del moderno Estado de Poder». *Historia...*, Vol. 2, p. 124; F. Prieto, *Historia de las ideas...*, Vol. III-2, pp. 346-347.

[174] En la traducción citada de *Los seis libros de la república*, de G. de Añastro, que se publicó «enmendada católicamente», no aparece la palabra «soberanía».

[175] F. de Quevedo, *Política de Dios y gobierno de Cristo*, p. 567.

[176] L. von Ranke, «La monarquía española en los siglos XVI y XVII», en *Pueblos y Estados en la historia moderna*, p. 276.

[177] «Pueblos y Estados...», p. 275. En la misma línea de pensamiento, O. Hintze, «Esencia y transformación del Estado moderno», *Historia...*, pp. 301-302.

[178] J.W. Allen, *A History of Political Thought in the Sixteenth Century* (1928), p. 360.

[179] Aunque no era ésta la idea que tenían los extranjeros de la política hispana. Véase L. Díez del Corral, *La Monarquía hispánica...*

lo neutral de lo científico-técnico llegaron jamás a formar parte de la doctrina ni se pensó sistemáticamente en transformar la forma política para adaptarla a las exigencias operativas de la *ratio status*. Eso no significa que no se tuviese en cuenta —por ejemplo Olivares— de manera limitada y ocasional; pero siempre con mentalidad más medieval, si puede decirse así, que moderna. En conjunto, el espíritu estatal hispano se atuvo siempre a las pautas tradicionales, teniendo la teología jurídica —el ordenalismo— la última palabra.[180] Cualitativamente fue, pues, muy distinto el *ethos* de las formas políticas católicas sin infiltración protestante, directa o indirectamente todas ellas bajo la influencia española, del de aquellos otros en que se filtró suficientemente o predominó la nueva cultura. En España, aparte de la filosofía política, la literatura, el drama y el teatro en general expresan muy bien la fundamentación práctica de la teoría estatal. Por ejemplo, no se da con la misma agudeza la distinción entre Estado y Sociedad, de modo que el pueblo conservó mucho más su naturaleza orgánica, lo que contribuye a explicar su unión en torno a la Corona y el carácter popular de la cultura.

158. La forma política española fue por tanto de transición, sin llegar a ser absoluta. La unidad religiosa española impidió el pleno desarrollo del absolutismo: «no llega a existir un verdadero absolutismo estatal». Absolutismo significa aquí que los reyes «son libres en lo internacional».[181] Contribuyó decisivamente a alejar la estatalidad la proyección ultramarina, que dio forma de Imperio a la Monarquía Católica. Eso constituyó, por otra parte, una razón íntima de su debilidad, al imponerse por todas partes la política de poder, que exigía la concentración de las energías. Fue alimentada, paradójicamente, en buena parte por la *Weltpolitik* hispánica, cuyo primer y principal doctrinario fue el extraño dominico calabrés Tommaso Campanella, el «doctor Fausto de la Contrarreforma».[182]Campanella concebía la Monarquía Hispánica como Monarquía Universal destinada a imperar hasta el fin de los tiempos.[183]

---

[180] No es irrelevante, sino una confirmación, que se encuentre en la escolástica española el origen de la doctrina de la economía de mercado. Véase M. Grice-Hutchinson, *El pensamiento económico en España (1177-1740)*; A. Chafuen, *Economía y ética. Raíces cristianas de la economía de libre mercado*; también la referencia al *status quaestionis* de R. Termes, *Antropología del Capitalismo*, pp. 82 ss.

[181] L. Díez del Corral, *El liberalismo doctrinario*, p. 406.

[182] H. Gollwitzer, *Geschichte des weltpolitischen Denkens*, p. 83.

[183] Véase, de Campanella, *La Monarquía Hispánica*. Ver A. Truyol, *Dante y Campanella*; L. Díez del Corral, «Campanella y la Monarquía hispánica», y *La Monarquía hispánica*..., II; también las consideraciones de E. Gilson, sobre «La Ciudad del Sol de Campanella como Ciudad de Dios», *Las metamorfosis de la Ciudad de Dios*, VI.

La vinculación al ordenalismo medieval explica también que el prodigioso despliegue colonial hispano no obedeciese directamente a una voluntad estatal, sino a la acción espontánea de fuerzas sociales al estilo medieval, que el poder político se limitó a encauzar. «La emigración de los españoles a América y a las Indias orientales —resumía M. García Morente— no fue empresa mandada ni organizada desde arriba por el Estado, sino un espontáneo impulso del pueblo que los gobiernos se limitaron a proteger con privilegios, inspecciones y disposiciones de carácter más moderador que estimulante. El poder central no hacía sino conceder el permiso, dar prevenciones y vigilar la obra de conquista.»[184] En conjunto, fue eminentemente popular y religiosa: «El descubrimiento, la conquista y la colonización de América no se pueden comprender sino partiendo de la historia impulsiva de la Edad Media española», como proyección de la España itinerante.[185] Rasgo nacional que permite interpretar muchas peculiaridades de la vida americana. Aquí falla lo de que se afirmó el Estado en la lucha por un nuevo orden en las tierras descubiertas:[186] eso puede valer para Francia, Holanda, Inglaterra, dudosamente para España.

159. El gobierno de los Austrias fue político, no administrativo.[187] A la Monarquía de los Austrias le era totalmente extraña la idea de Estado. «Era lo más natural —escribe A. d'Ors— que un pueblo que se había librado de la Reforma no hubiera sentido la necesidad de constituirse en Estado.»[188] A juicio de Roland Mousnier, refiriéndose a Felipe II, «de hecho, el rey administraba poco. Tenía pocos agentes y oficinas permanentes. Se servía

[184] *Ideas para una filosofía de la historia de España*, pp. 74-75.

[185] L. Díez del Corral, «Reflexiones sobre el castillo hispano», en *De historia y política*, p. 148. Sobre esa proyección itinerante, la obra del mismo autor *Del Nuevo al Viejo mundo*, I.

[186] C. Schmitt, «Staat als konkreter...», pp. 381-382.

[187] En un juicio general sobre el absolutismo, afirma W. Mommsen que «la España de Felipe II, en que el rey mandaba, a la verdad, absolutamente, se conservaban empero los viejos poderes estamentales y todo continuaba embarrancado en formas medievales; difícilmente puede hablarse de un Estado absoluto en el auténtico sentido de la palabra.» «Zur Beurteilung des Absolutismus», p. 75.

[188] *La violencia y el orden*, p. 25. En el mismo lugar recuerda d'Ors que «los pensadores españoles de la época reaccionaron contra la teoría 'estatista' de los que ellos llamaban los 'políticos' de Europa.» Los episodios de las Germanías y los famosos Comuneros, prácticamente los únicos amagos de la guerra civil, fueron completamente ajenos a los conflictos que sufrieron, antes de afirmarse, todos los Estados europeos, incluida Inglaterra, aunque en esta nación perdió la estatalidad. Que fuesen los Comuneros defensores de la limitación del gobierno no quita valor a la significación del hecho. Más bien la confirma. Véase B. González Alonso, *Sobre el Estado y la Administración de la Corona de Castilla en el Antiguo régimen*, y J.L. Bermejo, *Máximas, principios y símbolos políticos*, II.

mucho de comisarios que enviaba con frecuencia. En administración, era principalmente un regulador. En suma, ejercía sobre todo funciones de gobierno, pocas de administración.» Estos rasgos aumentaban, subraya el historiador francés, del centro a la periferia, de Castilla a Aragón, de Aragón a las posesiones italianas.[189] En España la idea de gobierno administrativo entró con la dinastía francesa, sobre todo a partir de Carlos III. Fue mal recibida y acabó con el experimento la guerra de Independencia, la primera que se libró explícitamente contra el despotismo en nombre del liberalismo, aunque no todos los actores fueran liberales. Al desplomarse la Monarquía, resultó evidente la práctica inexistencia de Estado.[190] Quizá lo único organizado estatalmente era el ejército, por su implicación directa en la política exterior, como correspondía a una forma política imperial. La Monarquía de España sobrevivió formalmente, una vez restaurada, hasta el Estatuto real de 1834. A partir de este momento, la principal tarea política del liberalismo español, en el que fue muy importante la influencia escolástica,[191] consistió en instituir un Estado, lo que iba, ciertamente, contra la tradición nacional.[192] Que sus argumentos a favor de la plena «restauración» de las libertades —mitos de la Monarquía goda, de los Comuneros— fueron, justamente, de tipo historicista, probablemente en mayor grado que en cualquier otro liberalismo nacional, prueban *contrario sensu* la oposición de la tradición al despotismo. Contribuyen asimismo a explicar «el extraño liberalismo de nuestra historia», por su vinculación a un específico humanismo tradicional hispano, que no coincide con el europeo.[193]

B) El Principado de las Provincias Unidas

160. Holanda formó parte del Imperio hasta que la abdicación de Carlos V en su hijo Felipe (1555) rompió los últimos lazos con Alemania y Austria. De hecho, quedó convertida en provincia española y Felipe II hizo de los Países Bajos el eje de su *Weltpolitik* por razones geopolíticas. Pero el

---

[189] *La monarchie absolue en Europe du Vème siècle a nous jours*, pp. 174-175.

[190] L. Díez del Corral, *El liberalismo doctrinario*, pp. 425 ss.

[191] Por ejemplo, en Alberto Lista y en F. Martínez Marina, quizá las dos mejores cabezas del primer liberalismo hispano. Esa influencia es evidente en Hispanoamérica, donde las ideas liberales encontraron abonado el terreno por la enseñanza escolástica. Véase O.C. Stoetzer, *El pensamiento político en la América española durante el periodo de la emancipación (1789-1825)* y *Las raíces escolásticas de la emancipación de la América española.*

[192] Véase D. Negro, *El liberalismo en España*, Prólogo.

[193] L. Díez del Corral, *El liberalismo...*, p. 419.

intento de centralizar allí el poder, los problemas religiosos suscitados por el protestantismo y el aumento en contrapartida del poder de la Iglesia apoyada por España unidos a la excesiva fiscalidad incitaron a la rebelión. En el transcurso de la «guerra de ochenta años» (1568-1648) para independizarse de la Monarquía Hispánica, alegando la defensa del autogobierno municipal y de los grupos sociales —fue también un importante *leit motiv* de la lucha la defensa de los privilegios feudales de la aristocracia—, se configuró en Holanda una forma política no estatal, aunque, de acuerdo con la época, contuviese elementos estatales, igual que en todas partes. Esta forma política, una suerte de monarquía republicana de constitución de representación dual —los estamentos y el príncipe—, ajena al mecanicismo propio de la estatalidad, recuerda vagamente el principado de Augusto.[194]Se fue configurando a medida que se asentaba el liderazgo de la casa de Orange, sin destruir la organicidad medieval.

Holanda se constituyó desde su independencia en uno de los centros más activos de la libertad de pensamiento. Allí se refugiaron con frecuencia los disidentes europeos, entre ellos Locke, fundador oficial del liberalismo. Tres pensadores holandeses tuvieron gran influencia en diverso sentido en el movimiento de las ideas y en la historia del liberalismo: Althusio, Grocio y Espinosa.

161. Johannes Althusio (1557-1638), alemán de origen, puede ser incluido entre los pensadores holandeses, ya que Holanda pertenecía a la órbita del Imperio, y su obra tuvo presente su estructura política sin la que no se entiende. Síndico de Emden, importante centro del calvinismo situado al lado de Holanda, su pensamiento se inspira, efectivamente, en el conocimiento de los cantones suizos y, sobre todo, de la realidad política holandesa. Monarcómaco calvinista, Althusio, es, en opinión de C.J. Friedrich,[195] el pensador político más importante entre Bodino —al que critica y sigue— y Hobbes. P. Mesnard dice admirativamente que culminó su filosofía política con la institución del gobierno representativo y la soberanía nacional en Gran Bretaña.[196] Su pensamiento organicista,[197]

[194] U. Álvarez Suárez, «El Principado de Augusto» (1942); M. Grant, *From Imperium to Auctoritas* (1946); D. Kienast, *Augustus,Prinzeps und Monarch*.

[195] En P. Mesnard, *El desarrollo de la filosofía política en el siglo XVI*, p. 535, p. 539.

[196] *El desarrollo...*, p. 539.

[197] La respectiva adscripción a las metáforas cualitativas organicista y mecanicista distingue el liberalismo político y el estatista. La distinción de F. Tönnies, *Comunidad y Sociedad* (ed. definitiva en 1922), ha desviado la atención de aquellas dos categorías fundamentales del pensamiento e introducido cierta confusión. Sobre las metáforas organicista y mecanicista véase W. Stark, *The Fundamental Forms of Social Thought*.

aristotélico y medieval, adaptado a la situación política de las Provincias Unidas, le llevó a aplicar, escribe Fernández de la Mora, «la representación política orgánica a todas las formas de convivencia humana».[198] Y, según dice un poco antes este mismo autor, «nadie antes de Althusio había elaborado un modelo institucional completamente representativo y fundado en una teoría orgánica y no individualista de la representación.»[199] Partiendo de la consideración del hombre como ser social, creado y *predestinado* por Dios a vivir comunitariamente[200] e influido por la doctrina de la escuela de Salamanca, afirmaba la soberanía del pueblo,[201] el autogobierno y el derecho de resistencia. El individualismo protestante se desvanece de esta forma en la concepción de Althusio, al articular en el sentido medieval la soberanía social o jurídica —en que se apoyaban los insurrectos-con la política —la española—, que queda sometida a aquélla, de forma que no se da ahí «separación entre Estado y Sociedad».[202]

162. Por consiguiente, aunque Alhusio habla de Estado, lo concibe como una institución cuyos miembros participan en la misma idea de la convivencia que tiene en Dios su origen, una especie de Estado popular, un *corpus*, una *cives universi seu populus* cuya unidad implica *maiestas.*[203] Es, en definitiva, una asociación de «comunidades simbióticas», conforme a su doctrina del contrato. Distinguía Althusio el contrato político, que implica soberanía, *maiestas*, del social, propio de las demás formas de comunidad humana que reduce a cuatro tipos: la familia, los *collegia* o asociaciones voluntarias, las comunidades locales y las provincias. Se mueve dentro del pactismo medieval, que presupone la existencia de un orden concreto de origen extrahumano (natural o creado), alejado del contractualismo constructivista, que presupone la inexistencia —o el desconocimiento racional— de un orden previo. Por lo demás, deja traslucir la tendencia protestante hacia el jusnaturalismo moderno, que Dilthey califica de pasada de «revolucionario»,[204] al identificar el Derecho natural con la segunda tabla del Decálogo, como solían hacer los calvinistas. Jusnaturalismo que, si bien

---

R. Fernández-Carvajal considera «descendentes» ambas analogías: *El lugar de la ciencia política*, pp. 187 ss.

[198] «El organicismo de Althusio», p. 36.

[199] «El organicismo...», p. 33. V. también la presentación de A. Truyol y Serra y estudio preliminar de P. Mariño a su edición de la obra de Althusio *La política*.

[200] P.J. Winters, «Johannes Althusius», en M. Stolleis (Hrsg.), *Staatsdenker im 17. und 18. Jahrhundert*, II, p. 35.

[201] G.Fernández de la Mora, «El organicismo...», p. 34.

[202] P.J. Winters, «Johannes Althusius», p. 41.

[203] P.J. Winters,, «Johannes Althusius», p. 41.

[204] «La ciencia europea del siglo XVII y sus órganos», en *De Leibniz a Goethe*, p. 24.

reconoce formalmente el origen extrahumano del Derecho, resulta ser en la práctica una creación de la razón humana. O sea, el Derecho natural profano de Lutero, como expuso Hobbes con bastante claridad. Althusio debió influir mucho en las ideas liberales del pensamiento alemán y quizá, a través del krausismo, en el liberalismo español.[205] En todo caso, hay que incluirle en la línea del liberalismo tradicional.

163. Hugo Grocio (1583-1645), un humanista cuyo parentesco con Erasmo encomia Huizinga, relacionado con las principales tendencias científicas de su tiempo, formó parte del influyente círculo de los arminianos enemigos de Mauricio de Orange,[206] que, más tolerantes y menos dogmáticos que los calvinistas,[207] defendían la existencia de una verdad común a todas las religiones, inclinándose a una reconciliación de las Iglesias. Partiendo también de la sociabilidad natural e inspirado por el español Vitoria, puso las bases del Derecho internacional, que quiere hacer valer el compromiso en las relaciones interestatales. Su doctrina de la soberanía, definida ya como una substancia —«poder supremo cuyos actos no están sujetos a otro derecho, de suerte que puedan anularse por el arbitrio de otra voluntad humana»[208]— tiene a veces un carácter patrimonialista, típicamente medieval. Este medievalismo le hace dudar si Estado y gobierno son la misma cosa. Por otra parte, en su concepción del Derecho natural —descrito como «tan común a todos los hombres que no admite distinción de religión»[209]-aparece ya claramente el logicismo racionalista, manera de resolver la aporía del Derecho natural profano: «El Derecho natural es tan inmutable que ni aún Dios lo puede cambiar... Así, pues, igual que ni siquiera Dios puede hacer que dos y dos sean cuatro, tampoco puede hacer que lo que es intrínsecamente malo no lo sea.»[210] Por consiguiente, la *recta ratio* puede conocer los principios del Derecho natural. El logicismo introdujo la tendencia moderna a los reduccionismos, que han empobrecido progresivamente la vivencia de la realidad hasta prescindir de ella.

---

[205] Sin embargo, G. Fernández de la Mora descarta con buenas razones que Ahrens, fuente de los krausistas en estos asuntos, haya conocido a Althusio. «El organicismo de Althusio», pp. 36-37. Véase sobre los krausistas, del mismo autor, *Los teóricos izquierdistas de la democracia orgánica.*

[206] Véase H. Hoffmann, «Hugo Grocio», pp. 55 ss, en M. Stolleis (Hrsg.), *Staatsdenker...*; también, A Truyol y Serra, *Historia de la Filosofía...*, pp. 200 ss; H.Welzel, *Introducción...*, p. 126 ss.

[207] J. Huizinga, «Grocio y su tiempo», en *Hombres e ideas*, p. 298. Véase, para el contexto general, W. Dilthey, *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, especialmente «Las ciencias del espíritu en el siglo XVII».

[208] *Del Derecho de la guerra y de la paz*, p. 153.

[209] *Del Derecho de...*, p. 271.

[210] *Del Derecho de...*, p. 54.

164. El tercer gran pensador holandés fue Benito Espinosa (1632-1677), en cierto modo contrapunto de Althusio, pues se le puede considerar cofundador, con Hobbes, del liberalismo estatista.[211] Su teología política proporcionó los elementos decisivos para la definitiva ontologización de la estatalidad de acuerdo con la naturaleza humana: «El derecho natural de cada hombre —escribió en la línea ockhamista— no se determina por la sana razón, sino por el grado de su poder y de sus deseos.»[212] Su panteísmo de la substancia —«el poder de la naturaleza es el poder mismo de Dios, que posee un derecho soberano sobre todo»[213]—, que puede darle apariencia organicista[214] —en realidad se trata de colectivismo—, hace al Estado manifestación de lo divino. Reduce por eso la libertad a *amor intellectualis Dei*, circunscribiendo el liberalismo a la libertad de pensamiento.[215]

C) El Gobierno bajo el Imperio de la Ley

165. Por un conjunto de circunstancias, se conservó en Inglaterra la concepción tradicional de la política y el gobierno considerada liberal en el Continente. Entre ellas, la de que Guillermo el Conquistador retuvo el poder de juzgar al distribuir las tierras de Inglaterra entre sus barones según el uso feudal. El rey nombraba los jueces itinerantes que actuaban en su nombre, lo que equivalía en aquellos tiempos a tener plenamente la soberanía, que radicaba en la capacidad de declarar el derecho. La Monarquía no tuvo que luchar posteriormente con los feudales eclesiásticos y temporales por el poder jurisdiccional y, en consecuencia, tampoco fue preciso concentrar la administración.[216] Puesto que no hubo lucha por la soberanía política, coexistieron sin solución de continuidad el gobierno real, puramente político, el *self-government* y el Parlamento. No hubo estatalidad, al no mezclarse el gobierno administrativo con el político,

---

[211] P. Hazard destacaba su influencia sobre los *philosophes* ilustrados: *La crisis de la conciencia europea*, pp. 124 ss.

[212] *Tratado teológico-político*, p. 276.

[213] *Tratado...*, p. 275. Cfr. *Tratado político* (1677), II.

[214] Cfr. A. Menzel, *Beiträge zur Geschichte der Staatslehre*, pp. 346-349. Espinosa es uno de los padres del colectivismo contemporáneo.

[215] Con Espinosa aparece vinculado al Estado el liberalismo de la verdad que marcha por sí sola y acaba siempre triunfando. Su antecesor en el tema fue el poeta puritano John Milton; su principal continuador el no menos puritano John Stuart Mill.

[216] Los monarcas ingleses disponían además de un impuesto nacional, el *Danegeld*, que les daba superioridad en el interior y en el exterior sobre los demás monarcas, cuyos recursos propios eran muy escasos.

conservándose sin discontinuidad la representación orgánica tradicional a través del Parlamento.[217] En contraste, allí donde se restableció este último tras la Revolución Francesa, como institución principal del Estado de Derecho, convirtiéndose en el termómetro para medir las libertades, hubo de reinventarse la forma de representar.[218] Fue prácticamente imposible hacer lo mismo con el autogobierno, cuyas tradiciones —hábitos, actitudes, costumbres— se habían perdido. Devolver a la sociedad el gobierno administrativo que conquistaron las monarquías en su lucha con los poderes sociales no sólo es contrario a la naturaleza de la estatalidad, sino que el Estado, artificio técnico, es opuesto por definición a toda tradición, incluida la estatal. Hegel veía la historia universal como historia del Estado, pero la estatalidad es en sí misma ahistórica y, en este sentido, revolucionaria.

166. También por eso es incompatible el Estado en su pleno desarrollo con la Iglesia, guardiana de la tradición. Si ha podido serlo en Inglaterra, débese a que allí no hay Estado, del mismo modo que no hubo Reforma que pudiese afectar sustancialmente a la tradición del gobierno.[219] El protestantismo dio el primer ejemplo de antitradicionalismo al desvincular la Biblia de toda tradición. Mas, al ser católica la teología política anglicana, no destruyó el concepto de Iglesia. R. Hooker, su expositor clásico, excluía expresamente la razón de Estado, pues la *public reason* no se opone a la *private reason* y todo gira en torno a la *Commonwealth*, mezcolanza de *res publica romana* y *res publica christiana*, etc.[220]

La Reforma se redujo, pues, políticamente, a que Enrique VIII rechazó la supremacía papal en materias eclesiásticas y reunió los dos poderes cuando abolió el Parlamento, en 1539: la *auctoritas iurisdictionis* y la *auctoritas docendi*. La expropiación de los bienes eclesiásticos, puesto que no se trataba de abolir jurisdicciones temporales, apenas tuvo otro alcance que el de crear una nueva aristocracia adicta a la situación y un embrión de clase media, que, por cierto, tomó partido posteriormente contra el absolutismo monárquico en las luchas del siglo XVII por las libertades tradicionales. Aunque, a decir verdad, la oposición a Jacobo y luego a Carlos «no defendía la supremacía del Parlamento. Era, más sencilla y

---

[217] V. las consideraciones de A.C. Pereira Menaut sobre la inexistencia de Estado en Inglaterra: *El ejemplo constitucional de Inglaterra*, pp. 29-48.

[218] Las famosas *Reflexiones sobre la revolución francesa* de Burke son en gran parte una diatriba contra la pretensión de algunos ingleses de modificar el sistema representativo inglés, sustituyéndolo por el modelo racionalista francés.

[219] Véase J.L. López Aranguren, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, pp. 117 ss.

[220] Véase J. Fueyo, «La teología política del Estado-nación y el anglicanismo político», pp. 441 ss.

modestamente, una oposición a que Inglaterra siguiera caminando hacia el absolutismo.»[221]

167. El absolutismo fue combatido inicialmente por los juristas de la *common law*—Th. Smith, Edward Coke, etc.—. También por el Parlamento, que invocó el derecho de resistencia, cuando Carlos I intentó introducir, con la ayuda de Francis Bacon, un sistema legal racional basado en el derecho romano. La primera vez, con ocasión de la revolución puritana de 1640-49, y la segunda en la «Gloriosa» de 1688-89. Tras esta última se consolidó el gobierno bajo el imperio de la ley,[222] e Inglaterra fue en adelante el modelo de gobierno e instituciones libres. Los liberales de los siglos XVIII y XIX solían relacionar el liberalismo con el auge del comercio y de la industria; los escritores protestantes se remontaban a veces a la Reforma; otros al Renacimiento; no falta quien lo vincula al movimiento de ideas que arranca de una y otro;[223] alguno cree que empezó con la unión de territorio y poder en los Estados del siglo XVI.[224] Siendo un concepto político, es más exacto relacionarlo con la «revolución gloriosa», cuyo espíritu resumió Macaulay diciendo que «la más conservadora de las revoluciones fue también la más liberal.»[225] Como se ha dicho recientemente, la creciente energía inglesa en el contexto mundial posterior dependió únicamente de esto último. Es decir, «del debilitamiento de la inveterada idea de que el gobierno puede ser algo más que un freno para las actividades humanas».[226]

168. El *government* es en los países anglosajones y con la Corona en Inglaterra —la Monarquía no es constitucional, terminología que pertenece al ámbito de los conceptos estatales-el contrapunto del Estado en el continente europeo: una institución *del* pueblo sometida al derecho común (gobierno bajo leyes y no de hombres, *rule of law*), conforme a la naturaleza flexible de su constitución. No está, por tanto, por encima del derecho (*legibus solutus*), consistiendo su función en ocuparse de los asuntos colectivos, sin que haya lugar a la distinción entre el derecho público como *ius eminens* y el privado como subordinado.[227] Esto es lo que

---

[221] F. Prieto, *Historia de las ideas...*, Vol. III-2, p. 412.

[222] Sobre las doctrinas en torno a esta forma de lo Político, F. Berber, Das *Staatsideal im Wandel der Weltgeschichte*. Pereira Menaut cree que el *Welfare State* ha afectado significativamente a la forma política inglesa: *El ejemplo constitucional...*, pp. 214-215.

[223] Así A. Arblaster en un libro antiliberal relativamente reciente, *The Rise and Decline of Western Liberalism*.

[224] J.S. Schapiro, «Was ist Liberalismus?», p. 21.

[225] *La revolución inglesa: 1688-1689*, p. 11.

[226] J. Chamberlain, *Las raíces del capitalismo*, p. 29.

[227] J. Bryce observó que el *Instrument of Government* de Cromwell, que se considera

significa propiamente constitucionalismo, orden *político*, aunque en los países con Estado ha pasado a significar orden jurídico fundamental o el orden jurídico como conjunto de normas. Que prosperase la libertad económica en el mundo anglosajón, es debido a que existía allí libertad política.

169. John Locke (1633-1695), el «padre de la Ilustración», filósofo del sentido común, considerado fundador del liberalismo clásico, fue el notario intelectual de la «Gloriosa». Entendía la política como arte del compromiso. Expuso los fundamentos doctrinales del liberalismo propiamente dicho, como doctrina política no estatal, al dar forma a los principios políticos de aquella revolución,[228] que hicieron posible un arreglo o compromiso entre los principales intereses del reino, insistiendo en la importancia decisiva de la propiedad para la prosperidad y la libertad.[229] Locke permaneció dentro de la concepción ordenalista de orden natural o espontáneo —y, por tanto, dentro del modo de pensar eclesiástico con todas las matizaciones que sean precisas—. Su doctrina del contrato y la expresión «sociedad política» hay que entenderlas en relación con aquélla.[230] Recibió, a través de Hooker —que había percibido, por cierto, el gnosticismo nihilista del puritanismo[231]— la doctrina de la ley de Tomás de Aquino,[232] rechazando el regalismo. El gobierno es únicamente fideicomisario, bajo la soberanía jurídica del pueblo representado por el Parlamento. Reconoció la soberanía política como prerrogativa del monarca por su *auctoritas*; pero la incardinó en una doctrina del régimen mixto de manera que el pueblo puede recuperarla, ejercitando incluso el derecho de resistencia.

170. La siguiente figura destacada, junto con su amigo y paisano Adam Smith (1723-1790), fue el escocés David Hume (1711-1776), uno de los más importantes pensadores liberales, que, como dijo poco antes de morir, se consideraba «norteamericano por sus principios». Para Hume, el gobierno es una de las tres instituciones fundamentales de la sociedad, junto a la

---

a veces la primera de las constituciones escritas modernas, quiso fijar sin éxito determinados puntos, sustrayéndolos a la voluntad del Parlamento: *Constituciones rígidas y flexibles*, pp. 99-100.

[228] En realidad, escribió sus ensayos políticos antes de la revolución, aunque se publicaron despues.

[229] Es un hecho que «ya no tenemos noción de la íntima conexión existente entre libertad y propiedad. Para el siglo XVIII, igual que para el siglo XVII anteriormente y para el XIX despues, la función de las leyes no consistía primordialmente en garantizar un cierto número de libertades, sino en proteger la propiedad; era la propiedad y no la ley la que garantizaba la libertad.» H. Arendt, *Sobre la revolución*, p. 192.

[230] Lo prueban especialmente sus inéditos *Essays on the Law of Nature*, ed. por W. von Leyden. Cfr. J. Dunn, *The Political Thought of John Locke*.

[231] E. Voegelin, *La nueva ciencia de la política*, pp. 219 ss.

[232] V., no obstante, las reservas de R. Eccleshall, *Order and Reason in Politics*, V.

propiedad y la regla-de-derecho.[233] La soberanía corresponde a la opinión pública, ante la que es responsable el gobierno. En cuanto a la famosa *Riqueza de las naciones* de Smith, es pertinente la observación de que constituye «la expresión económica de un sistema moral que sostiene que el hombre debe tener libertad para escoger entre las alternativas del bien y del mal, a fin de que pueda tener su vida un sentido cristiano.»[234]

El político *whig* E. Burke (1727-1797) subrayó la importancia de la tradición como razón histórica de las instituciones. Oponiéndose a las abstracciones políticas, reivindicó la política como arte, asunto de razón práctica y sentido común. Sus ideas constituyen un ejemplo de cómo se combina la política con el liberalismo, que le suministra los principios básicos.

A.Bullock y M. Schock rechazan la identificación pura y simple del liberalismo inglés con el utilitarismo, la economía clásica y el manchesterismo.[235] Resumen sus características en dos: la creencia en la importancia de la libertad —la libertad del individuo, la libertad de las minorías y la libertad de los pueblos— y la creencia en que la moral es inseparable de la política.[236]

171. La revolución en América del Norte, que puede ser vista como parte de un movimiento universal contra la centralización de la soberanía,[237] reconcilió la libertad política y la autoridad, enfrentadas en el mundo moderno,[238] dando lugar a una forma política inédita, el Gobierno Repúblicano Federal, que alude a la soberanía de la opinión pública y al autogobierno con la peculiaridad de que allí los Estados particulares que forman la federación son lo más propiamente estatal, pero sin soberanía. Esa revolución fue, decía Ranke, la más grande que haya existido jamás, «pues consistió en una completa inversión del principio. Anteriormente el rey lo era por la gracia de Dios, para agrupar a todos en torno suyo; ahora emergió la idea de que el poder tiene que ascender desde abajo.» Por primera vez recibió

---

[233] Véase D. Negro, Prólogo a D.Hume, *De la moral y otros escritos*. Para Smith, M.ª F. Alcón Yustas, *El pensamiento político y jurídico de Adam Smith. La idea de orden en el ámbito humano*.

[234] J. Chamberlain, *Las raíces del capitalismo*, p. 21. Añade el autor que las categorías e instituciones del capitalismo presentes en el libro de Smith tuvieron en Norteamérica «la oportuunidad que nunca habrían de alcanzar plenamente en Inglaterra, su restrictivo lugar de origen».

[235] «Englands liberale Tradition», p. 260.

[236] «Englands liberale Tradition», p. 281.

[237] L. Krieger, «Europäischer und amerikanischer Liberalismus», p. 150.

[238] H. Buchheim, «The Reconciliation of Liberty and Authority in the American Revolution», en G.N. Schuster (ed.), *Freedom and Authority in the West*.

su completa significación la teoría de la representación.[239] Pero también fue conservadora: los colonos apelaron al derecho de resistencia —«la rebelión contra los tiranos es obediencia a Dios», decía Th. Jefferson— invocando sus derechos de súbditos ingleses, no reconocidos por el gobierno, que, sometido a la ley en el interior, actuaba como absoluto en el exterior. La concepción inglesa del *government* como autogobierno del pueblo acabó adoptando en Estados Unidos, donde, decía Ranke, prevaleció el principio germánico-protestante, el régimen democrático,[240] con una breve constitución escrita para precaver el abuso de poder por parte de los gobernantes. Estaba influida por Montesquieu, uno de los pocos que comprendían aún en el Continente (era juez) el carácter relacional del derecho y el pensador que dio «forma» al liberalismo. El principio distintivo de esta nueva forma política «se relaciona con el hecho de que todo poder político es estrictamente un *trust*, confiado por el constituyente al representante»,[241] por lo que está personalizado el mando político bajo la forma presidencialista, que no lo despersonaliza pero lo limita, en contraste con las naciones con Estado, donde lo normal es el parlamentarismo. A partir de entonces, Norteamérica, que combinaba el liberalismo y la democracia —el liberalismo generalizado—, empezó a sustituir a Inglaterra como modelo político. Sin embargo, quedó relegada su influencia inicial en la Revolución Francesa al imponerse Rousseau y el jacobinismo.

172. Una característica principal del gobierno bajo el imperio de la ley[242] consiste en ser representativo y, por ende, responsable. Idea que apareció en Inglaterra en el siglo XVII e hizo suya la revolución «Gloriosa», encontrando su expresión definitiva en la frase de Blackstone «todo miembro [del Parlamento], aunque escogido por un distrito particular, es elegido y responde por toda la nación.»[243] Allí, al prolongar los usos, costumbres, actitudes, hábitos e instituciones la tradición política medieval, prevalece la sociedad —el pueblo-sobre el gobierno a través del derecho, constituyendo su presupuesto la libertad política. Smith definía la jurisprudencia «como la teoría de las reglas por las que deben ser dirigidos los gobiernos civiles».[244] El *government*, aunque llegue a ser políticamente muy fuerte, no

---

[239] *Sobre las épocas...*, p. 207.

[240] A decir verdad, se concibió la gran república de modo que no fuese una democracia: «todo lo contrario»: P. Johnson, *El nacimiento del mundo moderno*, p. 760.

[241] J. Fenimore Cooper, *The American Democrat*, p. 25.

[242] V. la interesante visión de conjunto de G. Dietze, *Liberalism Proper and proper Liberalism*, espec. I.

[243] Cit. por G. Leibholz, *Die Repräsentation in der Demokratie*, p. 55.

[244] *Lectures on Jurisprudence*. Al comienzo de las de 1762-1763, p. 5.

puede absorber la sociedad, al ser jurídicamente débil por estar sometido al derecho común. No existiendo Estado, el derecho no es creación del gobierno, sino que brota de la sociedad.245 La misma representación tiene carácter jurídico, no político, puesto que el pueblo conserva la soberanía social o jurídica, ejerciendo constantemente su autoridad como Tribunal de la Opinión Pública, «una ficción útil» decía Bentham.

[245] En relación con esto, L. Cohen-Tanughi, *Le droit sans l'état. Sur la démocratie en France et en Amérique*. Cfr. B.L. Benson, *The Enterprise of Law. Justice without the State*. El *Welfare State* no parece haber afectado sustancialmente en Estados Unidos a la forma política.

Capítulo VIII

LIBERALISMO Y ESTADO MONÁRQUICO

173. Sin descartar que la idea de una Edad Moderna que sucede a la Edad Media pueda ser, de creer a Voegelin, «uno de los símbolos creados por el movimiento gnóstico»,[1] el primer siglo propiamente moderno es el XVII. En el tiempo transcurrido desde la mitad del siglo XVI hasta la guerra de los treinta años tuvo lugar la agonía del Renacimiento, que, asentado en la vida natural, se oponía «al mundo como sueño, al mundo como misterio, al mundo como caos», tal como se puede ver en Shakespeare. Sintomáticamente, en Italia, su patria de origen, venció aún la Contrarreforma «en las cabezas y en los corazones».[2] El Barroco, la época entre 1610 y 1660, quiso sublimar las tensiones entre el ensueño y la realidad natural, entre la cultura nórdica, germánica protestante, y la cultura del sur, latina católica. Fracasado el intento de la Contrarreforma por eliminar el caos —por ejemplo, la guerra sin sentido de los treinta años[3]—, sin poder con el ensueño (Calderón) ni con el misterio (Caravaggio, Ribera), el caos se resolvió precariamente a costa de cierto anquilosamiento de la vida espontánea. Así fue, finalmente, más eficaz la Reforma, que separó sin reservas el ensueño de lo natural. El Estado se consolidó en Westfalia como forma mediadora dominante en lugar de la Iglesia, decidiendo el triunfo de la cultura nórdica, menos ligada al medio, más abierta al ensueño y al misterio —al mundo del pensamiento y de lo posible—, sobre la latina, vinculada al entorno, a la tierra, a los sentimientos, a la Naturaleza. Una más teorética, otra más práctica. Lo resumía así Egon Friedell: «En Descartes, Calderón, Balzac, Verdi culmina la etnia (*Rasse*); en Kant, Shakespeare, Goethe, Beethoven, la Humanidad.»[4] Entre el ensueño y la realidad medió la abstracción, uno de cuyos productos y pronto factor principal fue el Estado.

174. La tendencia general de la época a la abstracción y a la evasión de

---

[1] *Nueva ciencia de la política*, p. 207.

[2] E. Friedell, *Kulturgeschichte*... pp. 405-406.

[3] E. Friedell, *Kulturgeschichte*... p. 411.

[4] E. Friedell, *Kulturgeschichte*... pp. 427-428.

lo natural no fue ajena al pesimismo inherente a la sombría antropología protestante de la *natura corrupta* ni a la escisión del Derecho natural en divino y profano. El Derecho natural profano se limita exclusivamente al bienestar temporal, a la *felicitas humana*; no tiene nada que ver con la *beatitudo aeterna*. El orden externo y el derecho profano luteranos son un «orden divino sin Dios». Dios actúa ahí sólo como potencia oculta. Se llegó a una eliminación de la deidad, por lo menos hipotética, en el ámbito del Derecho natural.[5] Se impuso entonces la necesidad de fortalecer el poder, pues el finalismo, desconectado del ordenalismo, incrementó la necesidad de contar con la seguridad que da el poder sólidamente establecido. Asimismo, es lógico que alcanzase su mayor refinamiento la doctrina del derecho de resistencia en el contexto de la revolución protestante, que hizo que se trasladase al príncipe todo lo relacionado con la política y la religión. El Derecho natural tradicional lo conservaba como derecho del pueblo. Mas, en las nuevas circunstancias, entre ellas el individualismo y la proliferación de grupos enfrentados, acentuó los aspectos particulares a medida que se mezcló con el racionalismo nominalista y con las nuevas tendencias sociales. Se transformó así en reivindicación ética-política de derechos naturales del individuo, una de cuyas formas más tempranas son los derechos humanos como derechos de la Cultura, que empezó a aparecer como sede y fuente de verdad con Pufendorf, siguiendo muy de cerca a Grocio, y de ahí a Estados Unidos a través de J. Wise (1632-1723).[6] Esos derechos estaban destinados a sustituir la vieja doctrina jurídica-política de la resistencia colectiva popular. Por un lado estaba la soberanía, el Estado; por otro el individuo y la Sociedad que reemplazaban respectivamente a la familia y al pueblo, conceptos operantes todavía en Bodino.

175. El decisionismo comenzó a sustituir al ordenalismo a medida que se asentaba el Estado Soberano y se divulgaba la nueva doctrina de la soberanía. La Reforma había facilitado el camino de muchas maneras. Los conceptos teológicos explicaban hasta ella —y la consolidación de la ciencia natural— el orden general de las cosas existentes. A partir de la ruptura protestante, habrá que inventar el orden, y la nueva visión del *ordo seculorum*, apoyada en la ciencia, encontró en el Estado renacentista el modelo adecuado de lo Político. Mas, puesto que la Reforma era obra de Dios, según Lutero, resultaba lógico utilizar los conceptos teológicos para orientar la decisión humana de construir el Estado, en el fondo, según la misma idea, por designio divino. También eso facilitó que desapareciese

[5] Para todo esto, H. Welzel, *Introducción*..., pp. 101 ss.
[6] H. Welzel, *Introducción*..., III, 4; A. Truyol, *Historia*..., 2, II, 4.

en casi todas partes la libertad política en el transcurso de las luchas para imponer el nuevo orden. Sólo quedó una apariencia de libertad, decía Ranke, bajo la forma de «una orientación más libre e incondicionada sobre la naturaleza de las cosas». Pues, políticamente, una vez moderado el aspecto religioso, «comenzaron a moverse las energías humanas en la dirección del Estado, en conexión con las tendencias mundanas que tomaron las ciencias en general»,[7] es decir, en el sentido del constructivismo, que es una consecuencia del triunfo del protestantismo y de la ciencia natural, aliados desde entonces. Esta última consolidó el carácter mecanicista del Estado, perfectamente visible en Hobbes. Afectó también a la concepción del ser humano, cuya naturaleza presentó paralelamente Descartes como análoga a la de una máquina.[8] Estado y Sociedad —la masa de los individuos, el «pueblo», reunidos en torno a aquél, como las asambleas protestantes en torno al pastor— se representaron como mecanismos. La sociedad conservó aún mucho tiempo su organicidad tradicional. Pero empezó a minarla el nuevo espíritu a la vez que presionaba sobre ella el Estado para eliminar contradicciones con el fin de simplificarla, de acuerdo con el carácter de la ciencia natural.

176. El pastor político no era ya verdaderamente una imitación del Buen Pastor del pueblo del tópico medieval, que tuvo por otra parte «notable incremento en los libros de moral política del Barroco»,[9] sino el príncipe, situado como una especie de maquinista del aparato estatal, que arrastraba, por decirlo así, al pueblo. La monarquía moderna, que disponía ahora del artefacto estatal, fue completamente distinta en este contexto de la medieval, cuya legitimidad descansaba en el Derecho, por lo que no sólo coincidía con la legalidad, sino que su poder era muy limitado.[10] Además, circundaba a la realeza medieval la específica atmósfera descrita magistralmente por Kantorowicz, quien recordaba que «la mística política está particularmente expuesta al peligro de perder su poder de encantamiento o vaciarse de sentido cuando se la sustrae a su entorno natural, de su tiempo y de su espacio.»[11] En la época moderna se desdoblaba en cambio la realeza en el sentido de que, políticamente, su legitimidad dependía

---

[7] *Sobre las épocas de la historia moderna*, p. 171.

[8] V. recientemente, J. Huarte, *Realidad y conocimiento*, VI.

[9] J.A. Maravall, *Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento*, 3.ª ed., p. 231.

[10] «El rey consagrado en la Edad Media, representa el poder menos libre, menos autoritario que podamos imaginar, ya que su poder está contenido en una ley humana, la costumbre, y en la ley divina; y ni de un lado ni de otro se fía a su solo sentido del deber.» B. de Jouvenel, *El Poder. Historia natural de su crecimiento*, p. 46.

[11] *Los dos cuerpos del rey*, al comienzo.

de su capacidad de poder, tratándose en realidad de justificación más que de legitimidad; y, en cuanto a la legitimidad jurídica, se consideraba un asunto interno de las casas dinásticas (legitimidad dinástica), que, por si acaso, no convenía airear mucho, como probó el caso de Filmer, uno de sus panegiristas.[12] El triunfo de la monarquía consagró el voluntarismo político, puesto que el Estado no admitía contradicción, y, hablando propiamente, la justificación del poder sustituyó a lo que puede llamarse su legitimidad. Igual que apeló Descartes a Dios para garantizar —justificar— el *cogito*, buscó la monarquía su justificación en la renovación, bajo influencia protestante, de la doctrina del derecho divino de los reyes, firmemente defendida, entre otros, por el rey-teólogo Jacobo I de Inglaterra, «de intelecto estrecho pero clarividente», para legitimar sus discutidos derechos al trono. Los papistas criticaban incluso el principio hereditario.[13]

177. La monarquía concebida de este modo alteró profundamente el sesgo de la historia política europea. No por ser absoluta, pues, a la verdad, el gobernante estaba obligado por el derecho divino y el natural, la propiedad y ciertas leyes fundamentales,[14] según expuso Bodino, quien todavía no veía inconveniente en contraponer la soberanía política y la de la familia, comunidad natural, en contraste con la política, más artificial, la del rey y la del *pater familiae*, la autoridad política y la paternal, que había distinguido muy bien Aristóteles frente a Platón. Frecuentemente, constituía otro límite, en este caso el más poderoso de todos, su misma conciencia cristiana. Lo nuevo y revolucionario consistía en que entrañaba inexorablemente, como una ley de la naturaleza, la primacía absoluta del orden político, decisionista en sí mismo, en sustitución del religioso, sobre el jurídico, invirtiendo toda la tradición. Esta última únicamente admitía la primacía de lo Político en el momento fáctico, fundacional, en el que insiste Maquiavelo, de la «toma de tierra». En ese momento decide el príncipe de forma natural el alcance del *nomos*, determinando la medida del Derecho,[15] al condicionar la estructura social, sin fijar, empero, necesariamente las leyes del orden concreto, aunque el italiano insistió también en la figura del «legislador omnipotente». Puede ocurrir asimismo que casos excepcionales obliguen a redefinir el espacio político (derechos de prerrogativa); pero siempre sin arrogarse la creación del Derecho. En cambio, según la nueva doctrina del derecho divino, quien establece y garantiza el orden

---

[12] Véase G.H. Sabine, *Historia de la teoría…*, p. 379. Cfr. G. Schochet, *Patriarchalism in Political Thought*, VII y VIII.

[13] V. la obra clásica de J.N. Figgis, *El derecho divino de los reyes*, VII.

[14] Cfr. H. Duchhardt, *La época del absolutismo*, p. 66.

[15] Sobre esto, C. Schmitt, *El nomos de la tierra*, I, 4.

político puede determinar también el jurídico con un límite intrínseco: *la recta ratio* que impide legislar *contra naturam*. La imagen de Dios Creador, que sustituye a la del Buen Pastor, se aplica al príncipe temporal hasta sus últimas consecuencias, reinterpretando la máxima paulina *nihil potestas nisi a Deo* (donde hay poder está ordenado por Dios) a favor del monarca. Mas la doctrina del derecho divino empezó a ser socavada en el mismo siglo XVII por la secularizadora del contrato.

178. El *contractualismo* moderno es completamente distinto del pactismo medieval. En aquella época los pactos o contratos daban por supuesto el orden extrahumano, cuyas reglas integraban el Derecho natural. Pero ahora el nominalismo, la Reforma y los acontecimientos hacían imposible el acuerdo racional acerca de esas reglas e incluso se podía dudar —como Descartes— de la existencia de un orden. Era preciso superar la incertidumbre y la inseguridad: el vacío intelectual conforme al espíritu científico, aplicando el método resolutivo-compositivo, y el vacío de autoridad, implantando un orden enteramente humano, mecánico, el orden estatal. El contrato público, común, opera como un modelo de los de la física. Que no apunta a explicar y justificar genéticamente la Monarquía, sino directamente el Estado, que inicia su ontologización.[16] Parte de un hecho cierto, que hoy y desde entonces no lo parece tanto: la sociedad no existe; es una invención moderna, la gran innovación del contractualismo. Presupone que los individuos dispersos, guiados por la razón —que se puede llamar «pública», común, el espíritu de la Humanidad, anticipo del *Grand-être* comteano—, que ve en ello más ventajas que inconvenientes (utilitarismo), *deciden* y acuerdan constituir el espacio público y atribuir la soberanía al Estado, renunciando a cambio a la libertad política.

179. El orden político (y social) se establece así, *ex novo*, por un acto de voluntad de crear *ex nihilo* la Sociedad y el Estado. Y como se parte de la hipótesis de un estado de naturaleza atomizado por el método resolutivo, no existe ninguna institución. Ni siquiera llega a ser una *situación política*. De eso se infiere legítimamente: por una parte, que, al no haber ningún poder establecido previamente, se justifica la institución de un solo poder supremo, el Estado, por consentimiento y, por otra, la eliminación de la Iglesia como posible institución en competencia con el Estado. El Estado surgido del pacto no sólo tiene poder, sino autoridad (epistemológica[17]), puesto que las reglas del Derecho natural se determinan a partir del con-

---

[16] La imagen del poder del hombre sobre la naturaleza concebida matemáticamente subyace en la teoría del conocimiento contractualista. En relación con Hobbes, Locke y Rousseau, v. H. Schmidt, *Seinserkenntnis und Staatsdenken.*

[17] J.M. Bochenski, *¿Qué es autoridad?*, espec. 5.

trato, al que llegan los contratantes impelidos por la naturaleza humana. El Estado es el orden político —Estado político—, obra a la vez de la voluntad y la razón humana. Y es objetivo, puesto que supera políticamente el subjetivismo de los contratantes que se someten a él, y la *recta ratio* objetiva legalmente la situación deduciendo del Derecho natural —Derecho natural profano—, según la naturaleza humana, la estructura jurídica positiva, el orden jurídico fundamental, el derecho político que garantiza la vida de la sociedad. Por un lado, queda el Estado, *compositus* de leyes; por otro, la sociedad, *composita* de la muchedumbre de individuos.

180. El contractualismo liquida el ordenalismo. Lo sustituye por el orden decisionista de la estatalidad que no tolera ninguna competencia: ni hay dos poderes ni lo recto —el Derecho— es anterior a lo Político y, por tanto, no lo condiciona. Es más bien lo Político, la estatalidad, lo que condiciona y fija el Derecho, entendido como el conjunto de las leyes, haciendo tabla rasa, si lo exige la *necessità*, de las costumbres, los usos, las tradiciones y las instituciones. La religión queda relegada con la Iglesia, despojada en todo caso de su jerarquía, sacerdocio de todos los fieles, al fuero interno. Lo público es ahora el Estado en lugar de aquélla y su pretensión de autoridad se fundará cada vez más en la ideología, el conocimiento teórico del manejo del Estado en orden a fines determinados.[18] El Estado aparece a las claras como ente antihistórico, antitradicional. La historia sólo es concebible, a partir de las premisas contractualistas, como un *novum*, historia del Estado —en lugar de la *historia salutis* trascendente—, historia inmanente del espíritu humano objetivado en él, como diría Hegel, o en la sociedad, como diría Comte.

181. El contractualismo legitima el monopolio de las armas por el Estado como derecho de soberanía, perdiendo sentido el derecho de resistencia, y la titularidad del Derecho público como absolutamente superior al de la sociedad, el derecho privado, al que legitima aquél. Pues, de momento, protege la propiedad como cosa de esta última. Aunque los intereses estatales, desde ahora más que comunes colectivos, de lo público, empiezan a entrar en competencia con ella, justificándose el mercantilismo. En seguida pretenderán las ideologías monopolizar el conocimiento; sólo lo conseguirán plenamente en la fase totalitaria de la estatalidad.[19] El mando político

---

[18] Las ideologías, describe G. Fernández de la Mora, «son pretensiones de fundamentar la cosa pública, y necesariamente desembocan en un programa de gobierno, en una estructuración de la sociedad y en una configuración del Estado. Aspiran a ser los fermentos del Derecho constitucional y de la moral social.» *El crepúsculo de las ideologías*, p. 61.

[19] Cfr. N. Tenzer, *La sociedad despolitizada*, 4.

es todavía personal: la soberanía es el alma, la esencia del Estado, pero el monarca es el soberano; sin embargo, empieza a ser visible la posibilidad de despersonalización del mando en cuanto los príncipes, dándose cuenta de que ya no hay más poder que el del Estado, dirigido hacia sus propios fines, distintos quizá de los de los dinastas, se sientan servidores suyos. El contractualismo liberó el *logos* antiguo, que quedó enteramente libre, tal vez más libre que nunca. Restauró su pleno imperio sobre la *ratio status*, sin perjuicio de las limitaciones que impusieran al príncipe la *necessità* o, personalmente, su conciencia cristiana, más lata lógicamente en el caso protestante, por la distinción entre el Derecho natural divino y el profano, con separación de ambas esferas.

1. El Estado Absoluto

182. Las monarquías configuraron dictatorialmente el Estado absoluto en medio de la crisis general de las creencias y de la concepción universal cósmica y política del orden.[20] Mas, si lo esencial del absolutismo consistiese en el derecho del príncipe a no ser limitado por las leyes, las ideas absolutistas no serían ciertamente originales.[21] La Monarquía absoluta fue un específico producto barroco y manierista que no admite comparación con ninguna otra forma conocida de realeza. Guizot, que se esforzó en atribuirle consistencia natural, concluía vagamente, al intentar explicarla, que, por un concurso de circunstancias singulares, «en la moderna Europa, la institución real ha revestido todos los caracteres bajo los que se ha mostrado en la historia del mundo.»[22] El *trabajo* de la Monarquía consistió en anudar en torno suyo infinitas fuerzas de diverso origen, estructura y fines, de un modo que configuró definitivamente la estatalidad, hasta hacerla paradójicamente independiente del monarca. La monarquía de Luis XIV,

[20] «Desde un punto de vista filosófico-jurídico, la esencia de la dictadura estriba en la posibilidad general de una separación de las normas de derecho y las normas de la realización del derecho», con vistas a obtener un resultado concreto. En este caso, garantizar el orden precario. C. Schmitt, *La dictadura*, Pról. 1.ª ed., pp. 26 ss.

[21] Según Rahewin (+ 1170-1177), ya había sostenido Federico I Barbarroja que «omnia impune facere, hoc est regem esse» («ser rey consiste en hacer todo impunemente»). Otto von Freising (+ 1156) definía los reyes «supra leges constituti» («instituidos por encima de las leyes»). Véase R. Koser, «Epochen der absoluten Monarchie».

[22] «Si puedo servirme de una expresión geométrica —añadía desconcertado—, la realeza europea ha sido en cierto modo la resultante de todas las especies posibles de realeza.» *Historia de la civilización*..., pp. 207-208. Cfr. el comentario de P. Manent, *Histoire intellectuelle*..., p. 28.

que proporcionó el modelo, «no fue en modo alguno una construcción diseñada en la mesa de dibujo, sino en la práctica.»[23] Es un tipo de monarquía, decía J.A. Maravall, que, a pesar del racionalismo, en ninguna parte se construye exactamente como un mecanismo, sino que responde, «con mil supervivencias y contradicciones», a las circunstancias de cada momento y lugar.[24] Las monarquías tuvieron presente desde luego la estatalidad; pero el Estado monárquico no es exactamente un Estado, sino la forma política que hizo posible la transición a la estatalidad postrenacentista. El Estado renacentista suministró la idea. Las monarquías asentaron su poder gracias al Estado; pero resultó un Estado completamente distinto, casi capaz ya de prescindir de las monarquías mismas. Al monarca absoluto se le puede aplicar la analogía del maquinista. Pero el nuevo Estado resultó ser un organismo en el que era posible el mando crecientemente despersonalizado, capaz de llegar a prescindir del conductor.

183. El prototipo de absolutismo es el francés. Como dijo el calvinista Guizot, que intuyó bastante bien el asunto, «ha sido preciso que la monarquía pura y el libre examen se hicieran franceses para hacerse europeos.»[25] Suelen citarse abundantes antecedentes. Desde las monarquías helenísticas, el modelo imperial romano con la explotación del *corpus iuris* y el ejemplo de la Iglesia, hasta causas de diversa índole, incluida la tendencia del gobierno de Francia desde la Baja Edad Media: todos son insuficientes. Lo esencial es la estructuración artificiosa, manierista, de muchos elementos, bajo la idea del Estado y el *logos* de la ciudad antigua, combinados en la forma enteramente nueva de la *ratio status*, resultado de la combinación de una vasta masa de materiales. Todos ellos se unificaron mediante un tipo de decisión cuya sustancia es la del voluntarismo europeo, impensable para los antiguos y en cualquier otra cultura, al recibir esa concentración de materiales la legitimación del derecho divino de los reyes, resto del ordenalismo que contribuyó poderosamente a consolidar la quiebra del universalismo medieval. Simultáneamente, crecía y se consolidaba la secularización de la cultura, impulsada por el liberalismo y la ilustración relacionados con el Estado,[26] al mismo tiempo que se debilitaban las iglesias frente a la estatalidad, permitiéndose la coexistencia de las confesiones

---

[23] H. Duchhardt, *La época del absolutismo*, p. 82.

[24] *Estado moderno y mentalidad social*, p. 206.

[25] *Historia de la civilización*..., p. 304.

[26] Cfr. F. Berber, *Das Staatsideal im Wandel der Weltgeschichte*, p.192. Según Berber, el episodio concluye por el lado católico con la declaración de la libertad religiosa en el Concilio Vaticano II (1965). Barber retrotrae ahistóricamente el comienzo del absolutismo a Maquiavelo y Lutero.

mediante el expediente de la tolerancia. Para que esta última dejase de tener específicas connotaciones políticas, era preciso que se despersonalizase el mando.

184. El Estado monárquico absoluto es, en su bizarra complejidad, típicamente barroco, y, como la época, de transición. De la mano del poder real, contuvo su enorme subjetividad, igual que en el arte, dentro de una forma, de contornos todavía imprecisos pero firmes. Lo demuestra el hecho de que aún estaban vivas y eran activas rivales del Estado en 1610 viejas instituciones como el Imperio, el Papado, los estamentos y las ciudades libres; pero hacia 1660 era evidente que prevalecía sin oposición la estatalidad.[27] Fue decisivo que sustituyese por fin la *ratio status*, de naturaleza utilitaria, económica, a la *ratio ecclesiae*, de naturaleza jurídica, como fundamento universal de lo público, a partir de la paz de Westfalia, al obligar Richelieu a los Habsburgo a reconocer universalmente la independencia de la Iglesia protestante y los derechos de soberanía. Con ello quedó definitivamente debilitado el Imperio y se liquidaron los restos de la *res publica christiana*. Tuvo asimismo la importante consecuencia de consagrar formalmente, sin perjuicio de la tolerancia, el principio *cujus regio ejus religio*, según el cual «el súbdito, simplemente para poder sobrevivir, tiene que ocultar su conciencia.»[28] Como lo que cuenta entonces es el hombre exterior, se separa, por un lado, la conducta de la conciencia, cobrando auge la moral pública; por otro, la dogmática estatal facilitó la conversión al principio utilitario de acomodación de la conciencia a las circunstancias, la duplicidad moral y la indiferencia moral y religiosa. También afectó al soberano, concentrándose en adelante las monarquías absolutas en la tarea de organizar la esfera de la soberanía con bastante independencia de la persona soberana, organizando definitivamente el Estado.

185. «El interés político del Estado, la fuerza del Estado, fue —decía Guizot— la finalidad a que aspiró Luis XIV constantemente» para engrandecer a Francia.[29] La configuración posterior del equilibrio europeo salió de esta *Machtpolitk* estatal. Mas lo significativo históricamente fue que, al evolucionar la monarquía de Luis XIV hacia su forma absoluta, obligó a los demás a imitarla, según la ley política, lamentada por Jacobo Burckhardt, tan poco amigo del Estado como su amigo y discípulo Nietzsche, de que, en casos como éste, constituye una gran desgracia inevitable que si uno va delante, los otros no tienen más remedio que seguirle por su propia

---

[27] Cfr. C.J. Friedrich, *The Age of Baroque, 1610-1660*; H. Méchoulan (ed.), *L'État baroque*, París 1985.

[28] R. Koselleck, *Crítica y crisis del mundo burgués*, p. 35.

[29] *Historia de la civilización...*, p. 310.

seguridad: «El Estado de Luis XIV hubo de ser imitado en la medida de lo posible en todas partes, en lo grande y en lo pequeño, y no desapareció cuando más tarde vinieron el Siglo de las Luces y la Revolución a infundirle un contenido totalmente nuevo, dejando de llamarse Luis para pasar a llamarse república.»[30] Voltaire dijo sarcásticamente que, «aunque la vida y la muerte de Luis XIV fueron gloriosas, su desaparición fue menos lamentada de lo que merecía.»[31] Pero la cuestión de fondo es que «la monarquía ha roto en Europa, y solamente en Europa, el ritmo natural de la política, de la historia política»,[32] al preparar la despersonalización del ejercicio del poder instaurando el Estado Absoluto, sin más compromisos y enemigos que los externos.

186. La *autoridad* personal que daba el derecho divino al titular de la corona apenas era ya más importante al final que la capacidad de imponerse estatalmente en grandes espacios. La legitimidad de sus actos descansaba, ciertamente, en aquélla; pero todo impulsaba hacia la despersonalización de las decisiones, haciéndolas puramente estatales. Por ejemplo, la forma mercantilista de economía fomentaba por doquier la evolución hacia figuras estatales, acompañándola y haciéndola prevalecer donde se encontraba atascado el paso al absolutismo.[33] W. Mommsen viene a coincidir con F.Hartung[34] en que la frase atribuida a Luis XIV: *«l'état c'est moi»*, «el Corán de Francia», es incongruente con su concepción del Estado o la de Bossuet. Luis XIV nunca se identificó personalmente con el Estado, sino en el sentido, completamente distinto, de su entrega a la tarea de gobernar —dirigir la máquina—, a procurar la seguridad y, en primer término, la justicia; aunque es cierto que puede entenderse en ese otro tono que refleja lo que pensaban los críticos contemporáneos. La realidad es que los reyes absolutos nunca se concibieron a sí mismos como tales. La misma palabra absolutismo no fue utilizada en sentido político antes del primer tercio del siglo XIX.[35]

---

[30] *Reflexiones sobre la historia universal*, p. 141.

[31] *El siglo de Luis XIV*, p. 310.

[32] P. Manent, *Histoire intellectuelle...*, p. 28. Dada la nueva naturaleza del Estado, apenas tuvo importancia que aún lo concibiese Richelieu dentro del ordenalismo. Si el rey «no sigue la voluntad de su Creador —escribió en su *Testamento político*— y no se ajusta a sus leyes, no debe esperar que hará observar las suyas y verá a sus vasallos obedientes a sus órdenes.» En G. Soriano, *La praxis política del absolutismo en el testamento político de Richelieu*. p. 210.

[33] W. Mommsen, «Zur Beurteilung des Absolutismus», p. 77.

[34] «L'état c'est moi», en *Staatsbildende Kräfte der Neuzeit*, pp. 93 ss.

[35] En inglés hacia 1830; en alemán en torno a 1837; en Francia recoge la palabra el *Diccionario* de Littré (1863) como neologismo. Es un vocablo artificioso de la historiografía. Véase St. Skalweit, «Das Herrschaftbild des 17. Jahrhunderts», pp. 248 ss.

187. El decisionismo era ya común en la época. Ahora bien, el absolutista propiamente dicho, incompletamente despersonalizado, aún trata de mediar entre el orden divino y el terrenal facilitando la transición. Es esencial en todo régimen, como decía R. Mousnier, quién toma la decisión, pues ése es el soberano. Y en una monarquía absoluta la decisión formal corresponde al rey en toda materia legislativa, ejecutiva y judicial. Que la decisión efectiva sea tomada o no por él y en qué grado, es lo que matiza las etapas hacia el aumento de poder y su despersonalización. Pero lo cierto es que el gobierno monárquico moderno implica normalmente que quien manda es el rey. El monarca, asistido por secretarios, toma las decisiones por sí mismo, enviándolas a un consejo, tribunal, ministro o cuerpo de funcionarios.[36] Es aún más coordinador —una especie de tejedor platónico— que constructor, que es, en el fondo, lo radicalmente innovador de la política moderna. En puridad, los monarcas organizaron la estatalidad formando una unidad al entrelazar elementos muy variados. Para ser verdaderos constructores les faltaba la ideología, que apareció muy tarde, con el despotismo ilustrado.

188. La ruptura específicamente moderna de los siglos XVI y XVII fue fundamentalmente religiosa. La neutralización de la religión implicó la abolición de la autoridad espiritual y esto último conllevó a su vez la desjerarquización general que descompuso el orden antiguo al decaer la Iglesia y el Imperio, y, al mismo tiempo, una relativa inversión de la articulación entre lo divino y lo humano.[37] A pesar de ello, resulta enteramente coherente que el decisionismo moderno tuviese un primer apoyo[38] en el derecho divino. Este derecho monárquico significaba conservación y comprensión del lazo entre lo divino y lo humano, así como un cierto orden que aún permitía restablecer y legitimar la jerarquía indispensable coordinada por el monarca, mientras se preparaba la despersonalización total del poder político. Proceden de esta fuente intermediaria las tres grandes alteraciones características de la modernidad según Gauchet: transformación del modo de pensar, del vínculo social, y del marco de la actividad.[39]

---

[36] *La monarchie absolue en Europe*..., p. 151.

[37] Cfr. M. Gauchet, *Le désenchantement du monde*..., p. 231.

[38] Que es también una secularización «del especial carácter de decisión del cristianismo, por el que toda creencia religiosa queda ligada inexorablemente a la afirmación de la divinidad de un determinado hombre histórico, rechazando inmediatamente como irreligión todo lo que rehúse más o menos expresamente doblar la rodilla ante él.» U. von Balthasar, *El problema de Dios en el hombre actual*, p. 166.

[39] *Le désenchantement*..., p. 231.

189. El paso del modo de pensar religioso eclesiástico, que descansa en la inextricable trabazón entre lo divino y lo humano, al modo de pensar político estatal, que relega lo sagrado al mundo particular de la conciencia, en primer lugar la del rey, es decir, la abolición de la autoridad espiritual, se consumó con el absolutismo. La *charitas* o *amor dei* dejó de ser el vínculo entre el pueblo y el príncipe, a cambio de la seguridad de la justicia estatal, el fin que justifica la monarquía absoluta. El marco de la acción quedó escindido en dos: el estatal, lo eminentemente público, coordinado por el monarca, y el social, lo privado, unidos aún por el lazo precario de la doble legitimidad que da el derecho divino respecto al Estado y a la Sociedad. Este nominalismo político mantiene todavía, no obstante, una relación muy fuerte con la vieja imagen del mundo gobernado por la Providencia. Implica que, por designio divino, corresponde el poder al príncipe, especie de dictador comisario que garantiza y establece cierto orden concreto dentro de un amplio espacio mediante su decisión, pero incluye en su ámbito a la Iglesia, que se ocupa de lo espiritual. La posición del príncipe se asemejaba con todo a la de los antiguos monarcas helenísticos, mediadores entre la divinidad y el mundo, cada vez más alejados de la realidad concreta. Lo único que mantiene el vínculo entre la realidad visible y la invisible es la decisión monárquica, explicándose la exigencia de nacionalizar la Iglesia católica (galicanismo, regalismo, josefismo), implícita en la versión estatista del derecho divino de los reyes coherente con la concepción protestante, en la que resultaba innecesario.

190. No tiene nada de particular que creciera el materialismo en el seno del absolutismo monárquico: bastaba negar que la decisión del príncipe mantiene la conexión entre la Providencia y el mundo. Y, de todos modos, era inevitable el choque con el nuevo empirismo, aunque el materialismo incipiente del siglo XVII conservó todavía un lazo formal con la teología, similar al que tendía la doctrina del derecho divino. El historiador del materialismo F.A. Lange lo entendió bien: «Los investigadores de las ciencias de la naturaleza de esta época consiguieron con ardua tarea una verdadera virtuosidad en conservarla bien asentada formalmente en la teología.»[40] Pero mientras no se rompa formalmente la relación entre ambos mundos, los reyes siguen siendo imagen de Dios. Los contemporáneos de Luis XIII distinguían «Su divina y su terrenal Majestad», evocando aún la doctrina de los dos cuerpos del rey; y la Majestad real está en segundo

[40] *Geschichte des Materialismus* (1866), Vol. I, p. 236. El triunfo de la física newtoniana fue lo que «asentó la ciencia sobre una fundamentación dogmática de ideas materialistas que perduró durante dos siglos.» A.N. Whitehead, *La función de la razón*, p. 83.

lugar después de la divina según las *Memorias* atribuidas a Richelieu. El derecho de soberanía del rey no era ya propiamente derecho sino un dogma.[41] La famosa *Política sacada de las sagradas escrituras* del obispo Bossuet, escrita para la educación de delfín,[42] es un tratado de dogmática monárquica. El artículo primero del libro III concreta en una proposición única los caracteres o cualidades esenciales de la autoridad real: «primero, la autoridad real es sagrada; segundo, paternal; tercero, absoluta; cuarto, sometida a la razón.»[43] La autoridad es aún fundamento del poder.

Esta teología política mantiene cierta proximidad a la concepción medieval; sin embargo, está ya muy secularizada. El rey es paradigma del individuo barroco, protestante, aunque de prosapia renacentista: su misión es la justicia, cuyo ejercicio, decía Bossuet, anunciando el nuevo prometeísmo, hace de los reyes dioses.[44]

191. La doctrina francesa de la autoridad real creó escuela en Europa. En España, por ejemplo, Felipe V empleó desde el primer momento la fórmula «que así es mi voluntad», traducción de la francesa «car tel est notre plaisir». Mas el absolutismo no es el despotismo ilustrado. De hecho, la teoría del absolutismo propiamente dicho subrayó en todo momento que no había lugar a un gobierno «despótico y arbitrario» —«como el de los turcos»—, debiendo ser conforme a derecho.[45] Pero el Estado Absoluto hizo posible el Estado Despótico al crear el aparato que lo hace cualitativamente distinto del Estado de Poder renacentista: la Administración, que hizo posible el insertar el gobierno administrativo en el político. La Administración consiste, dice también Guizot refiriéndose a la obra administrativa de Luis XIV, en «un conjunto de medios destinados a hacer llegar con la mayor rapidez y seguridad posibles la voluntad del poder central a todas las partes de la sociedad y hacer remontar, en las mismas condiciones, hacia el poder central, las fuerzas de la sociedad, sea en hombres, sea en dinero.»[46] Así pues, control directo de los hombres y de los recursos.

No obstante, entre ambas formas de estatalidad media el mundo de conceptos de la teología del Estado del decisionismo puro de Tomás Hobbes y Espinosa.

---

[41] R. Koser, «Epochen der absoluten Monarchie», en W. Hubatsch (Hrsg.), *Absolutismus*, p. 25.

[42] Concluida en 1679, publicada en 1709.

[43] *Política sacada...*, p. 55.

[44] *Política sacada...*, p. 196.

[45] O. Brunner, *Estructura interna de Occidente*, p. 132.

[46] *Historia de la civilización...*, p. 312.

2. La idea del Estado Político Objetivo

192. Tomás Hobbes (1588-1679), obsesionado por el temor a la muerte, por la seguridad, se revolvió *contra toda la tradición*: atacó a Aristóteles, a quien, no obstante, debe mucho,[47] pero cuyo naturalismo es violentamente antiestatista, a Catón, a Cicerón, a Séneca, a los teólogos, a las Universidades, al clero, haciéndoles responsables del desorden establecido.[48] Comprendió que las ideas políticas pueden formar parte de la realidad política e hizo devenir la filosofía política una ciencia *a priori*, puesto que son conocidos sus principios, lo justo y equitativo y lo injusto e inicuo. A partir de Hobbes la concepción de la política como teoría sustituyó a la política como arte. La filosofía política, precisa Strauss, no tendrá en adelante la función de orientar la vida política según el prototipo de Estado perfecto en busca de la justicia, como en la filosofía clásica, sino «la peculiar tarea moderna de delinear por primera vez el programa del Estado futuro esencialmente perfecto»: el Estado justo, del que emana directamente la justicia. *Pensó* la teoría del Estado[49] en medio de la lucha de las monarquías por afirmarse estatalmente. Hobbes transformó con tal fin los conceptos teológicos en políticos, conforme a la peculiar «Bibliocracia» protestante: «De la Escritura habré de extraer los principios de mi discurso en lo que concierne a los derechos de aquellos que son sobre la tierra gobernantes supremos de repúblicas cristianas, y al deber de los súbditos cristianos para con sus soberanos.»[50] Sus conceptos teológico-políticos no se refieren a la política, sino que son, en puridad, estatales. Su objeto directo era el Estado-Iglesia —¿o la Iglesia-Estado, la Iglesia transformada en institución de justicia, no de caridad?[51]—, no la política, que era lo que todavía interesaba a Maquiavelo, que veía en el Estado solamente su instrumento ideal. Destruido por el protestantismo el concepto de Iglesia y el de jerarquía, proponíase Hobbes un doble objetivo: por una parte, reconstruir la jerarquía, la posibilidad de orden por medio de la estatalidad; por otra, garantizar las libertades personales y sociales, que son las del hombre libre, aun a costa de la libertad política, libertad del ciudadano, entregándosela al Estado. El Estado comienza verdaderamente

---

[47] H. Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes.*

[48] *Behemoth or The Long Parliament*, p. 159 y otros lugares.

[49] *The Political Philosophy of Hobbes*, p. 106.

[50] *Leviatán*, XXXII.

[51] El título completo de su obra principal es: *Leviathan, or the Matter, Forme and Power of a Common-wealth, ecclesiastical and civill* (1651). Que preceda «ecclesiasticall» a «civill» debe tener algún significado en un lógico tan rigoroso como Hobbes.

cuando, según se ha dicho, «la servidumbre voluntaria se convierte en una obligación contractual de los súbditos ante el soberano». A partir de ese momento, «deja de ser visto como una continuación natural de la familia y de una sociedad amable entre amigos», convirtiéndose la obediencia «en un deber de lealtad hacia el soberano».[52] El liberalismo estatista sacrifica la libertad política en aras de la libertad individual y social para conseguir la justicia. Hobbes es el primer liberal estatista. En este sentido, decía el conservador M. Oakeshott que «sin ser él mismo un liberal, había en él más de la filosofía del liberalismo que en la mayoría de sus defensores profesionales».[53] Pues el liberalismo estatista prima la justicia en detrimento de la libertad.

193. Sin embargo, la teoría arquitectónica del Estado de Hobbes, cuyo paradigma es la Ciudad de Dios, es todavía política, pero acentuando el sentido demonológico. Hobbes fue traductor de Tucídides. Y, salvo precisamente en el caso de este historiador de la *Machtpolitik*, no pudo imaginar el pensamiento clásico, «a causa de su intuición heroica de la historia», que los agentes de los grandes acontecimientos colectivos no eran las pasiones individuales, «sino las profundas pasiones colectivas del miedo y la ambición».[54] Por eso su concepción es absolutamente política, ya que se propuso suprimir la autonomía de la Iglesia y las implicaciones políticas de la religión[55] y la teología mediante su integración en la forma política estatal, a fin de liberar plenamente lo político y la política, concentrándolos mecánicamente en el Estado. Para ello dio la vuelta a la cuestión, transformando la teología en política. La teología política de Hobbes apunta contra las implicaciones políticas de la religión, la teología y la Iglesia, de manera que en adelante sólo se trate de las implicaciones religiosas de la política, la filosofía o ciencia política (en seguida la ideología) y el Estado. Puesto que ni la naturaleza ni la gracia pueden unir a los hombres, su intención última es abolir, mediante el arte,[56] la dialéctica de los dos poderes, que pretenderá restablecer Augusto Comte, tras la Revolución Francesa, frente a él y Rousseau: «gobierno *temporal* y *espiritual* —decía Hobbes— no son sino dos palabras traídas al mundo para hacer que los hombres vean doble y confundan a su *soberano legítimo*.»[57] La soberanía es el gran catalizador de la síntesis hobbesiana.

[52] A. García-Trevijano, *Del hecho nacional a la conciencia de España*, pp. 182-183.
[53] *Hobbes on Civil Association*, p. 63.
[54] A. García-Trevijano, *Del hecho nacional...*, p. 138.
[55] Cuya causa natural es la ansiedad por el futuro, dice en *Leviatán*, XII.
[56] Cfr. P, Manent, *Histoire intellectuelle...*, p. 56.
[57] *Leviathan*, XXXIX.

Al mismo tiempo, influido por el republicanismo clásico, abrió la puerta, a la larga, paradójicamente, a la despolitización normativista al hacer posible la despersonalización de la representación y, en definitiva, del mando político.[58] La teología política hobbesiana, combinada con diversos factores, entre ellos el espinosismo (sin menospreciar la influencia del ocasionalismo), empezó a operar en el siglo XVIII, contribuyendo decisivamente al paso de la estatalidad de la fase de organización de la soberanía en grandes espacios cerrados a la de construcción del espacio político perfecto en el que quedasen suprimidas todas las contradicciones, conforme al espíritu de la ciencia natural.

194. Se ha discutido la religiosidad de Hobbes. Pero sólo pudo escribir *Leviathan* un protestante de inclinación calvinista, tan profundamente conmovido por la fe en la grandeza de Dios que, a sus ojos, las disputas de los teólogos eran una demostración de la vanidad humana, la pasión dominante.[59] Lector de San Agustín, de la *Biblia*, profundamente impresionado por la evocación de la omnipotencia divina en el *Libro de Job*,[60] percibió Hobbes en su época, desgarrada por las guerras civiles de origen religioso, la desconexión intelectual entre las dos ciudades, entre el hombre exterior, natural, y el hombre interior, sobrenatural por la gracia. Todo hacía necesaria una ciencia política nueva centrada en el hombre exterior. No sólo para fundar racionalmente el Estado, sino una nueva legitimidad, asentando el orden temporal en «evidencias» o imágenes correlativas a las palabras, otro concepto que le obsesionó.[61] Acometió con este fin la tarea de diseñar el Estado como hombre artificial, dios mortal, vicario en la tierra del Omnipotente, empezando por reducir el impreciso mínimo religioso

---

[58] Una consecuencia inmediata fue la utopía republicana aristocrática del sedicente discípulo de Hobbes, J. Harrington, *The Commonwealth of Oceana* (1656), tan influyente en Norteamérica.

[59] «La perspectiva teísta de Hobbes es explícita. Las concepciones ateas que se le atribuyen son en todo caso deducidas por vía de consecuencia de doctrinas que no reconoce estar en contradicción con su teísmo.» D.P. Gauthier, *The Logic of Leviathan*, p. 180. Pero, sobre todo, F.C. Hood, *The Divine Politics of Thomas Hobbes.*

[60] «¿Cómo pretenderá el hombre tener razón contra Dios?» (9,2)... «Es Dios tan grande que no le conocemos» (36,26)... «Hace cosas grandes que no comprendemos» (37,5)... «Detente a considerar las maravillas de Dios. ¿Sabes tú los designios de Dios sobre ellas?» (37,14-15)... «Al Omnipotente no le alcanzamos; grande es su poder, grande es su juicio, es mucha su justicia, no oprime a nadie» (37,23)... «El que pretende enmendar la plana a Dios, responda» (39,32)...

[61] En *Behemoth*, escrito poco antes de su muerte, insiste en enseñar a los hombres, como único remedio, «la reglas de lo justo y lo injusto suficientemente demostradas, y a partir de principios evidentes para la inteligencia (*capacity*) más pequeña.» I, p. 39. Hobbes unía los conceptos y la realidad mediante la «evidencia».

de Bodino al dogma claro y simple *Jesus is the Christ*, repetido más de cuarenta veces a lo largo de *Leviathan*.[62] No sólo podía ser aceptado por todo el mundo, sino que permitía unificar cualquier Iglesia cristiana con el Estado y relegar la cuestión religiosa al fuero de la conciencia, sin menoscabo del principio *cuius regio eius religio*.[63] Así pudo reducir también el derecho divino al natural;[64] trasladar el egoísmo del *amor Dei* al *amor sui*[65] —«reemplazando —decía Comte— los cálculos relativos a los intereses eternos por las combinaciones únicamente relativas a los intereses temporales»[66]—, y sustituir la religión por la política y la teología por la teoría del Estado: «Las sociedades numerosas y duraderas no se fundan en el amor recíproco de los hombres sino en su miedo mutuo.»[67] Redujo la política a un asunto de la ambición del hombre exterior, que, a partir de Hobbes, no es ya una dimensión del hombre natural, sino una abstracción que empezó a ganar la partida al hombre interior. Su reduccionismo es tal que llegó a decir: «Quienes creen que un Dios gobierna el mundo, dando preceptos y proponiendo recompensas y castigos a la humanidad, son los súbditos de Dios; todos los demás deben considerarse enemigos.»[68]

195. Al representar Hobbes el Estado como dios mortal —Leviatán que «todo lo ve desde arriba, es el rey de todos los feroces»[69]—, obra del poder

---

[62] Cfr. J. Taubes (Hrsg.), *Religionstheorie und politische Theorie*, I, *Der Fürst dieser Welt*. «Statt einer Einleitung», p. 15.

[63] «Ninguna ley humana pretende obligar la conciencia del hombre, sino sólo las acciones".» *Elementos de Derecho natural y político*..., II, VI, 3.

[64] «Una vez que se acepta que la palabra de Dios en su reino natural no es sino la recta razón y que las leyes de los reyes sólo pueden conocerse por su palabra, resulta evidente que las leyes de Dios, cuando reina sólo a través de la naturaleza, son únicamente leyes naturales.». *Del ciudadano*, p. 240. Comte decía que Hobbes se atenía de tal manera tan sólo a la naturaleza asequible a la *recta ratio*, que el pretendido ateísmo de que se le acusaba se reducía a sustituir al Dios cristiano por una diosa. *Cours de Philosophie Positive*, T. V: «La partie historique de la philosophie sociale», pp. 572-573.

[65] «El derecho de naturaleza —en cuya virtud reina [Dios] sobre los hombres y castiga a quienes quebrantan sus leyes— no debe derivarse de haberlos creado, como si exigiera de ellos obediencia o gratitud por sus beneficios, sino de su *poder irresistible*.» *Leviatán*, XXXI. El legalismo calvinista, según el cual Dios es el verdadero soberano, explica el «Reino natural de Dios», del que son manifestación los Estados particulares.

[66] «Sin que podamos elevarnos ya a una concepción de la moral que no repose exclusivamente sobre los cálculos personales», añadía Comte, *Cours*..., T. V: «La partie historique...», pp. 575-580.

[67] *Del ciudadano*, p. 66.

[68] *Leviatán*, XXXI.

[69] *Libro de Job*, 41, 25.

y la libertad natural humanos, conforme a la fórmula *freedom is power*, que es más la de la independencia de las sustancias que la de la libertad,[70] rompió la relación de lo Político con el ordenalismo y sustituyó la democratización[71] *bajo el Estado* incoativamente a la jerarquía. Pues suprimió la Iglesia, con la que Maquiavelo y Bodino contaban sin reserva como instancia pareja en este mundo al Estado, al presentarlo como dios mortal. Igual que en el seno de Dios no hay pecado, en el Estado, un dios aunque mortal, se borra el pecado original y, por tanto, la maldad humana.[72] El hombre natural hobbesiano es ontológicamente un ser independiente, no libre. La «libertad» es una cosa terrenal que da el Estado, pues el soberano no puede ser controlado por normas constitucionales: «Los hombres nunca pueden llegar por su propia sabiduría al conocimiento de lo que Dios ha dicho y ordenado que se observe, ni están obligados a obedecer las leyes cuyo autor no conocen.» Por tanto, «han de consentir en cierta autoridad humana u otra.»[73] Hombres independientes, para salir de la *civitas diaboli in terra* —el estado de naturaleza al que se asemejaba la época— se comprometen a vivir sociablemente, instituyendo el Estado como *civitas Dei in terra*, cuyo espacio, el de la soberanía, se construye con leyes (Estado de Derecho), convirtiéndose en él la independencia en mera libertad exterior (seguridad). Pero recibida como derecho sin referencia al bien, la libertad deja de ser un atributo ontológico y se transforma en valor:[74] los

---

[70] Pues el poder es simplemente la facultad o capacidad de orientar la acción. V. libertad e independencia como sinónimos, por ejemplo al comienzo del capítulo XXI de *Leviatán*. A continuación escribe: «LIBERTY, or FREEDOME, signifieth (properly) the absence of Opposition; (by Opposition, I mean externall Impediments of motion).». En XIV: «Se entiende por libertad, de acuerdo con la significación apropiada de la palabra, la ausencia de impedimentos externos, impedimentos que a menudo pueden arrebatar a un hombre parte de su poder para hacer lo que le plazca, pero no pueden impedirle usar del poder que le queda, según lo que le dicten su juicio y su razón.» La libertad interior en que había insistido Lutero desaparece de la consideración política: el hombre interior agustiniano no puede —ni debe— intentar convertir al hombre exterior.

[71] *Elementos*..., I, XVII, 1; *Del ciudadano*, I, 3; *Leviatán*, XIII.

[72] «El estado de naturaleza neutraliza el pecado naturalizándolo, y el poder absoluto de *Leviatán* neutraliza la gracia artificializándola.» P. Manent, *Histoire intellectuelle*..., p. 75.

[73] *Behemoth*..., p. 47.

[74] Los valores tienen sentido en el ámbito de la acción libre. La libertad elige los fines formulando juicios formales de valor que aluden simplemente a la preferencia del actor entre las alternativas y posibilidades de que dispone. No hay valores en sí. «El valor es la trascendencia que atribuye el hombre al actuar a los fines últimos que se haya propuesto alcanzar. Sólo aparece el concepto de valor en sentido propio y genuino con respecto a los fines últimos. Los medios se valoran de modo derivativo,

valores sustituyen a los dogmas religiosos como guías de la conducta del ciudadano-súbdito. Pues el Derecho no lo es por su rectitud, sino por la autoridad: «Auctoritas non veritas facit legem»,[75] dice Hobbes, haciendo superfluos la Iglesia —y la caridad— y el derecho divino de los reyes al definir el soberano por lo que en Bodino era sólo *potestas*. Es más, define la misma Iglesia, que es una consecuencia de la venida de Cristo, y ajena, por tanto, al reino natural de Dios,[76] como «un conjunto de hombres que profesan la religión cristiana unidos bajo la persona de un soberano, bajo cuya orden debieran reunirse, y sin cuya autoridad no debieran reunirse».[77] Por tanto, «determinar lo que es espiritual y lo que es temporal, puesto que Nuestro Señor no ha enseñado esta distinción, es investigación de la razón y pertenece al derecho temporal.»[78]

196. Con Maquiavelo habían empezado a ser estatales los conceptos políticos. Hobbes hizo estatal la ciencia política atribuyéndole al Estado los conceptos teológicos desconectados de las virtudes teologales. El pensador inglés trastrocó también la concepción clásica del Derecho: si el Derecho es fruto de la decisión, derecho deviene sinónimo de leyes, se hace también estatal y desaparece la ciencia aristotélico-tomista de lo justo.[79] Aún hay más: si no se distingue entre *auctoritas* y *potestas* elevando la *summa potestas* a *summa auctoritas*,[80] no sólo se vacía progresivamente de *auctoritas* la verdad —la rectitud del Derecho—, sino que, desprestigiada como arma política, quedará abierto el camino para el absolutismo de la opinión, apoyada incluso en la fuerza: «It is not Wisdom, but Authority that makes a Law»,[81] repite siempre Hobbes, aleccionado por la máxima

según su utilidad o idoneidad para alcanzar aquéllos. Su estimación depende del valor asignado al objeto finalmente apetecido.» L. von Mises, *La acción humana*, Vol. I, p. 198.

[75] *Leviathan*, XIX.

[76] «Regnum Dei per pactum novum non esse regnum Christi, ut Christi, sed ut Dei.» Esto es: «Habiendo sido mandado Cristo por su Padre para concluir una alianza entre éste y su pueblo, es evidente que Cristo, aun siendo igual a su Padre respecto a su naturaleza, le es inferior respecto al derecho de gobernar.» *Del ciudadano*, XVII, 4.

[77] *Leviathan*. XXXIX.

[78] *Del ciudadano*, p. 286. La interpretación de la Escritura depende de la autoridad soberana de la república. *Elementos...*, II, VI, 3.

[79] Cfr. B. Plongeron, *Théologie et politique au siècle des lumières (1770-1820)*, p. 75.

[80] Hobbes no es irracionalista, aunque entreabre la puerta al irracionalismo; ese *dictum* corresponde a un pensamiento positivista, neutral, independiente de la religión y aun de la metafísica, según C. Schmitt, *El Leviathan en la teoría del Estado de Tomás Hobbes*, pp. 68-69, nota. El origen de la confusión entre *auctoritas* y *potestas* se encuentra ya en la Escolástica, según G. Fernández de la Mora, *El crepúsculo de las ideologías*, p. 144.

[81] *A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Law of England*, p. 55.

de su maestro «saber es poder». Trasladó así subrepticiamente la suprema sabiduría al Estado. Refutaba las pretensiones eclesiásticas de ser poder indirecto, pero sin darse cuenta implicaba mucho más: la atribución al Estado de la posibilidad y el derecho al monopolio más decisivo, el del saber.

Descartes, al hacer de todo tabla rasa, destruyó la autoridad fundada en la sabiduría de la tradición en nombre de la nueva sabiduría abstracta. En Kant, pensar no es ya mirar, sino, como decía Ortega, mandar, imponer, obligar. Tomás Hobbes, partiendo de la nada anterior al contrato, restauró la autoridad como poder, poniéndolo por encima de la sabiduría.[82] Para ello apeló a la autoridad de la evidencia de la ciencia natural mecanicista, matemática, alterando profundamente el viejo concepto cualitativo de saber en qué descansaba la virtud de la prudencia política y, en definitiva, el arte político. En adelante, la política tiene que contar con la teoría. Cada vez más, a medida que se desarrolle la estatalidad.

197. La justificación del Estado Político estriba en su objetividad científica, pareja al objetivismo cartesiano. Destruida la raíz ontológica de la verdad, objetividad —objetivismo según Husserl[83]— significa cuantificación de la cultura y del conocimiento conforme a los valores definidos por el soberano. Su simplificación. El maestro de Hobbes, Francis Bacon (1561-1626), primer ministro del absolutista Jacobo I, había intentado sustraer el Derecho al pueblo haciendo prevalecer el más simplificado —«racional»— derecho estatutario del rey (*statute-law*), pronunciando la fórmula sagrada de la moderna cultura cuantitativa: «saber es poder». Que, por cierto, redundó en desarrollo de la estadística, forma de conocimiento típicamente homogeneizador, cuyas bases fueron establecidas en seguida por William Petty (1623-1687) y su grupo.[84] La estatalidad hobbesiana descansa asimismo en la fundamentación de la *ratio status* en la naturaleza humana, cuyas leyes generalizadoras, igualitarias, puede conocer la *recta ratio*, a diferencia de las divinas, aunque coincidan con ellas. La parte estrictamente metafísica —la ontología— del pensamiento de Hobbes, no se distingue en ese punto del cartesianismo. Salvo en que, bajo la común influencia estoica, hace Descartes a los hombres iguales en ingenio, mientras Hobbes,

---

[82] Sobre las consecuencias políticas de Descartes y Hobbes, B. de Jouvenel, *La soberanía*, IV, I y II; también W.T. Bluhm, *¿Fuerza o libertad? La paradoja del pensamiento político moderno.*

[83] *La crisis de las ciencias europeas...*, p. 8 ss.

[84] La estadística, instrumento simplificador y muy apropiado para la manipulación, es imprescindible para la «macroeconomía» estatal. Con el tiempo, se ha convertido en un instrumento fundamental de la abstracta política totalitaria, especialmente en la versión del Estado de Bienestar.

teólogo político, los iguala en poder. La sabiduría cartesiana —la filosofía natural— se emancipó de la autoridad mediante el conocimiento de las leyes naturales; mas las leyes naturales no son exactamente lo mismo que las políticas, que no dependen sólo de la sabiduría, sino, sobre todo, del poder que las impone: la sabiduría suprema consiste en saber utilizar el poder, para lo que es imprescindible conocer la naturaleza humana. Tomás Hobbes fue el gran igualador: siendo los hombres absolutamente independientes unos de otros e iguales, contratan y pactan democráticamente, fundando la Sociedad —en la que se explaya y contiene el subjetivismo barroco— y el Estado —que custodia la paz social— entregándole a cambio su libertad política. Según Comte, fue la primera «coordinación racional» de la teoría del interés personal. A partir de ahí, por una parte, la democracia —cuyo principio es libertad política según Platón— queda sometida al Estado; por otra, como puede más quien políticamente sabe más, quedó despejado el camino para la sustitución de las tradiciones de la conducta (conocimiento cualitativo) por ideologías (modo de conocimiento cuantitativo). Y al ser de suyo el Estado y la Sociedad artificios homogeneizadores, la presión estatal hará con el tiempo de la sociedad una sociedad de masas de individuos sin libertad política, en régimen de servidumbre voluntaria.[85]

198. Espinosa estaba en la misma línea de objetivación científica del poder —de democratización física de la estatalidad—. Pero como era menos político y más religioso, resulta más radical. Para el filósofo holandés, la recta comprensión del egoísmo o autoconservación «impulsa hacia la teoría, según Hobbes a asegurar el futuro, a la paz, al Estado».[86] Hobbes es independiente de Descartes. Hay un hobbesianismo como hay un cartesianismo. Pero Espinosa parte de Descartes, aunque se necesitase históricamente integrar a Hobbes en su sistema. El espinosismo posterior presupone a Descartes y Hobbes. Hobbes y Espinosa coincidían[87] en que el Estado es una obra del arte humano. No es espontáneo, orgánico, natural, quizá modificado por la voluntad, sino una máquina capaz de superar la entropía a que da lugar la subjetividad moderna, el individualismo del *amor sui*, el egoísmo materialista.

El lenguaje de Espinosa es, en apariencia, semejante al de Hobbes. Sin

[85] Cfr. A. García-Trevijano, *Del hecho nacional…*, 2.ª, I.

[86] L. Strauss, *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft*, p. 223.

[87] V. el paralelismo que establece F. Berber entre Hobbes y Espinosa: *Das Staatsideal im Wandel…*, pp. 209-215; F. Meinecke, *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna*, II, 1 , y B. de Jouvenel, *El Poder*, I, II.

embargo, explica Strauss, procede del modo contrario: parte del Derecho natural y define a través de este último el Estado de Naturaleza. Mas este Derecho natural implica que cada individuo tenga tanto derecho natural como poder, pues el poder por el que existe y actúa el individuo no es suyo propio ni se sigue de su esencia, sino que es el eterno poder de Dios. Y en Dios, origen de todo poder y todo derecho, derecho y poder son lo mismo. Por ende, puesto que en el individuo actúa el eterno poder de Dios, también coinciden en él derecho y poder.[88] Y como derecho implica alteridad, sólo hay consideración para el derecho de los demás individuos gracias al Estado, que hace de mediador.[89] Poder y derecho son irreductibles. Su unificación en el Estado es una causa principal del totalitarismo.

199. Por otra parte, cada individuo, modo de Dios, posee directamente la autoridad intelectual —el conocimiento de lo evidente— y, por tanto, según reza el largo subtítulo del *Tratado teológico-político* —el primer intento de fundamentar y justificar filosóficamente la crítica bíblica—, es indestructible la libertad de pensamiento. La destrucción cartesiana de la autoridad y la identificación hobbesiana de autoridad y poder dio con Espinosa en atribución de *auctoritas* intelectual a cada individuo, apostando también por la democracia y la traslación de la autoridad a la opinión pública, asimismo, dentro del Estado. El gobierno democrático, fundado en la opinión encapsulada en el Estado, le parecía el «más aproximado a la libertad que concede la naturaleza a todos los hombres». En él «nadie transfiere a otro su derecho natural, de manera que no pueda deliberar en el porvenir, sino que este poder reside en la mayoría de la sociedad toda, de la que él constituye una parte; de este modo todos quedan iguales como antes en el estado natural.»[90] Esto es una corrección a Hobbes. Pero hay otra. El escritor inglés desconfiaba profundamente de las asambleas democráticas. Según Espinosa, más cartesiano que hobbesiano, «en los imperios democráticos son menos de temer los absurdos, porque es casi imposible que la mayor parte de una asamblea convenga en un absurdo.»[91] Espinosa restaura la autoridad pública atribuyéndosela a la opinión, ya que el recto poder y derecho de cada individuo coinciden con los de Dios. Rousseau, que omite la coincidencia, estaba a la vista.

200. La autoridad, que representa la verdad, manda con la palabra; el poder, cuya sustancia es la fuerza, con el miedo y la manipulación. En Hobbes prevalece la *potestas*; en Espinosa la *auctoritas*. Hobbes hizo radicar

[88] *Die Religionskritik...*, p. 225.
[89] Cfr. R.J. McShea, *The Political Philosophy of Spinoza*, p. 147.
[90] *Tratado teológico-político...*, p. 283.
[91] *Tratado teológico-político...*, p. 282.

la verdad en el poder, aunque, según la enseñanza de su maestro, incluía el saber, constituyendo el miedo el resorte de la obediencia. Espinosa, en el poder y la sabiduría de Dios, que se manifiesta en la opinión, abriendo paso a la manipulación como medio de suscitar obediencia. El liberalismo estatista y constructivista, más democrático que liberal, se asienta en esta doble teología política del Estado, que llegará a ser tan objetivo que acabe despolitizando la estatalidad. Pero la despolitización la acometió Rousseau sometiendo la religión y la política a la moralidad del derecho, que combina la verdad y la opinión de forma inextricable. Rousseau pensaba ya dentro del contexto del Estado Despótico

3. El Estado Despótico Ilustrado

201. Si el liberalismo «restringe el control premeditado del orden global de la sociedad a la observancia de aquellas normas generales que exige la formación de un orden espontáneo, cuyos detalles nadie puede prever»,[92] el siglo XVIII fue liberal. Pero los filósofos, por lo general excesivamente deterministas —el mismo Montesquieu—, no creían en la libertad del hombre como ser ontológicamente libre, sino en las libertades garantizadas por el Estado. Al hablar de libertad pensaban en libertades en el seno del Estado, otorgadas por los príncipes. Lo que ocurrió es que, simplemente, los europeos empezaron a sentirse incómodos. «La jerarquía, la disciplina, el orden que la autoridad se encarga de asegurar, los dogmas que regulan la vida firmemente: eso es lo que amaban los hombres del siglo XVII. Las trabas, la autoridad, los dogmas, eso es lo que detestan los hombres del siglo XVIII», escribía P. Hazard. En el caso de Francia, «la mayoría de los franceses pensaba como Bossuet; de repente, los franceses piensan como Voltaire.»[93] No tanto por liberalismo como por otras causas. Entre ellas, la difusión del espíritu democrático de independencia más que del Estado, de los demás. El egoísmo en aparente contraste con la creciente intromisión del Estado en la vida social. Al principio, en la fase absolutista, superficialmente, con propósitos organizadores; luego, en la despótica, para hacer la «revolución desde arriba».[94] Este cambio en la visión del papel del Estado constituye la principal diferencia entre el Estado Absoluto

[92] F.A. Hayek, *Derecho, legislación y libertad*, Vol. I: *Normas y orden*, p. 59.

[93] *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, al comienzo.

[94] W. Demel, *Vom aufgeklärten Reformstaat zum bürokratischen Staatsabsolutismus*, pp. 30-31.

y el Estado Despótico Ilustrado,[95] origen de muchas otras, aunque se ha dudado —y negado— la distinción entre ambas formas del Estado. Tal vez no resulte fácil establecer la línea divisoria, pero existen elementos suficientes para afirmar las diferencias. No sólo hay un cambio de actitud y de tono, como el observado por Hazard, que no podía dejar de influir en el espíritu de la estatalidad, sino de concepción. F. Hartung ha defendido, con razón, por lo menos la utilidad de la distinción: si se pone en conexión el absolutismo con la Ilustración, no sólo se consigue delimitar su espíritu, sino una segura concreción cronológica.[96]

202. Desde el punto de vista de la historia de las ideas, la diferenciación débese en gran parte a la recepción de la doctrina del Estado Político objetivo en el Estado Absoluto. Como decía Hegel, «se aplica el entendimiento al Estado». Sintiendo la incompatibilidad entre la racionalidad y unicidad del Estado con el abigarramiento y la variedad de la sociedad, se piensa en la construcción de un nuevo orden social. Por lo pronto, se impulsó la organización jurídica consciente del espacio estatal de modo tan completo, que Rousseau pudo imaginar bajo ese despotismo un Estado moral regenerador de la vida social. Como añadía Hegel, se lleva a cabo «la conversión del Estado en pensante»,[97] vislumbrándose la diferencia entre el orden decisionista y el normativista —entre el orden metafísico y el positivo, en terminología de Comte—. Con ello tuvo mucho que ver el éxito de la física newtoniana.

El mismo disgusto ante la intromisión estatal llevó, como no es infrecuente, a una mayor intervención, si bien concurrieron otras causas. Por ejemplo, uno de los motivos «materiales» de la incomodidad consistía en que se había ido pasando, desde el siglo XVI, de la economía estatal basada en el patrimonio de la Corona, a la economía estatal basada en el impuesto. Normalmente, quedaban exentas las viejas castas aristocráticas, convertidas en cortesanas, empleadas o subvencionadas por el Estado; y el aumento de tributación que necesitaba el Estado Absoluto gravitaba sobre las clases productivas, a las que se quería estimular con el intervencionismo, a fin de que produjeran más en interés del Estado.[98] La política de fomento de la Ilustración había barruntado algo parecido a la curva de Lafer, y como el Estado Absoluto y su sociedad cortesana necesitaban cada vez más

---

[95] F. Bluche se pregunta si un despotismo puede ser ilustrado. *Le despotisme éclairé*, pp. 345 ss.

[96] «Der aufgeklärte Absolutismus», en *Staatsbildende Kräfte der Neuzeit*, p. 155.

[97] *Filosofía de la Historia*, p. 393.

[98] Sobre la política basada en los intereses de los Estados, característica de la época, F. Meinecke, *La idea de la razón de Estado...*

ingresos fiscales, alentaban a su manera a la burguesía. Encontraron un ejemplo en el que inspirarse para arreglar la situación y, como el ejemplo arrastra, edulcoraron la idea de que el Estado es más fuerte si la sociedad prospera, combinándola sabiamente con la de que debiera intervenir el Estado en la sociedad para aumentar la riqueza nacional y la felicidad, en lugar de limitarse a administrar justicia. La felicidad se convirtió en uno de los tópicos propagandísticos del intervencionismo estatal. Los filósofos hicieron de ella una consigna. Para fomentar la felicidad, «los filósofos humanitarios del siglo XVIII predicaron el despotismo ilustrado y la dictadura de la razón.»[99] El ejemplo vino de Rusia, que, sin querer, influyó decisivamente por primera vez en Europa en el mundo de las ideas. Semejante combinación —reorganizar la sociedad simplificándola y administrar justicia— se convirtió en principio de gobierno.

203. Pedro I el Grande (1682-1725) había acometido la tarea de europeizar («modernizar») la sociedad rusa, a fin de competir con los otros poderes. La simplificó para aumentar los ingresos fiscales y la capacidad militar. Catalina II (1762-1796) siguió una política parecida. El modelo se difundió sin embargo a través de Prusia.[100] Con Federico II (1740-1786; nacido en 1712) tuvo Alemania lo que le había faltado durante mucho tiempo: «una personalidad política que obligó a los amigos y a los enemigos a tenerla en cuenta».[101] Nutrido de espíritu estatal hasta el punto de abrigar sentimientos antidinásticos, captó la idea rusa. Federico II, explicaba Hegel a sus alumnos, «es el gobernante con quien entra en la realidad la nueva época, en que el interés real del Estado obtiene su universalidad y su justificación suprema.» Federico «elevó el pensamiento al trono y lo hizo prevalecer contra la particularidad.»[102] Por una parte, no veía en el Estado simplemente el aparato de poder de una dinastía, sino, como dice Meinecke, «una gran unidad viva que, si bien creada con medios dinásticos, los había ya dejado muy atrás». La vida y la experiencia le llevaron a «reconocer cada vez más al Estado como una potencia vital superior e imperativa, como una entidad que no sólo guiaba al príncipe, sino que condicionaba y abarcaba también la felicidad de los súbditos, del pueblo.»[103] Sus inclinaciones calvinistas facilitaban además

[99] C. Schmitt, *Römischer Katholizismus...*, p. 56.

[100] V. los modelos del despotismo ilustrado en F. Prieto, *Historia de las ideas y de las formas políticas*, Vol. III-2, I, II, 3.

[101] P. Joachimsen, *Vom deutschen Volk...*, p. 35.

[102] Federico II, prosigue Hegel, «abolió los privilegios,los gremios y demás particularidades; todos los derechos tradicionales que exitían aún en forma de derechos privados perdieron su validez, siendo subordinados al mayor bien general.» *Filosofía de la Historia*, T.II, pp. 393-394.

[103] *La idea de la razón de Estado...*, pp. 316-318.

la aceptación como cosa natural del mecanicismo cartesiano-newtoniano en los asuntos de Estado, cuyo interés era para él como la ley de la gravedad.[104] Consideraba un principio «inviolable» que «el interés del Estado tiene que servir de regla al soberano». Federico, príncipe maquiavélico por sus actos, percibió la diferencia entre el modo de pensar naturalista, para el que el Estado era una herramienta, y el modo de pensar estatal, que lo considera una entidad con fines propios. Comienza la ontologización de la estatalidad y su decidida mitologización.

204. Federico refutó en un juvenil *Antimaquiavelo* (1740) los capítulos de *El príncipe* uno por uno, a fin de que «el libro de Maquiavelo —dice en el prólogo— no contagie más a los estudiosos de la política».[105] Maquiavelo sólo veía lo estatal como un específico artefacto laico al servicio de la voluntad de poder del príncipe. Federico el Grande veía en cambio un ser que imponía una ética objetiva del uso del poder. En su concepción, el príncipe debe tener presente que «es un hombre, como el menor de sus súbditos. Si es el primer juez, el primer general *(Feldherr)*, el primer funcionario de hacienda, el primer ministro de la comunidad, no debe serlo sólo por representar, sino para cumplir con su deber. Es sólo el primer servidor del Estado; está obligado a obrar con honradez, con inteligencia juiciosa y completo desinterés, como si tuviese que rendir cuentas en todo momento a sus conciudadanos sobre su administración.»[106] Con la precisión de que Federico, cuya conciencia era ya estatal, no se sentía servidor del pueblo sino de la *ratio status*. A diferencia de Maquiavelo, cuyo «maquiavelismo» utilizaba el Estado casi más que al servicio de «intereses» al del poder principesco, Federico enseñó con la práctica a poner el poder al servicio de los intereses estatales.

205. Meinecke, a quien se le escapan las diferencias, decía que se trataba de la doctrina maquiavélica enmascarada.[107] Hay sin embargo demasiados ingredientes nuevos extraños al laicismo naturalista del pensador italiano, puestos ya en evidencia por Federico. Facilita la creencia en la simulación el que los *philosophes*, que eran amigos de los déspotas ilustrados, y casi con Federico, el «rey filósofo», a la cabeza, hicieran suya la idea con otra intención. Acentuando que la acción pública estatal podía hacer felices

---

[104] La famosa *Royal Society*, institución científica nacida en 1645, formalizada en 1665, de la que llegó a ser presidente Newton (1703-1727), estuvo dominada por calvinistas, que se opusieron a que ingresara Hobbes en ella.

[105] *Der Antimachiavell* (trad alemana del original francés).

[106] *F. der Grosse und die Philosophie. Texte und Dokumente*, 55. «Regierungsformen und Herrschaftspflichten» (1777), pp. 138-139.

[107] *La idea de la razón de Estado*..., espec. pp. 149 ss.

a los pueblos,[108] llegaron a imaginar el Estado, persona ficticia, jurídica todavía en Hobbes, como creador de un mundo perfecto, geométrico, feliz, regido por la moral pública universal. «Fue en este siglo —escribió Tocqueville— cuando se oyó hablar por primera vez de los derechos generales de la humanidad cuyo igual disfrute puede reclamar todo hombre como una herencia legítima e inalterable, y de los derechos generales de la naturaleza de los que debe prevalerse todo ciudadano.»[109] Eso no quita que los príncipes utilizaran como propaganda las ilusiones de los filósofos para disimular sus fines personales de poder que por lo demás coincidían ya con los estatales.

206. En resumen. Durante la Ilustración empezó por fin a concentrarse toda la vida en torno al Estado —como en otros tiempos en torno a la Iglesia—, como su centro de gravedad. La física de Newton sugería analógicamente que el Estado constituye su núcleo y expresión más elevada.[110] Se rechazaba intelectualmente que fuese un *alter ego* mortal de la divinidad, pero de hecho se aceptaba como tal. Y el ejemplo prusiano —y el de Catalina, tan relacionada con los *philosophes*— puso de moda en toda Europa, con excepciones como Inglaterra, la fecunda tarea de fomentar la riqueza de la sociedad combinándola con el aumento del poder del Estado en torno al cual se la hacía gravitar. En nuestro siglo, los pueblos han llegado a aceptar a sabiendas que les mientan los gobernantes sin el menor disimulo. La diferencia estriba en que en aquel tiempo los príncipes trabajaban, quizá sin saberlo, para la estatalidad y contra sí mismos; ahora, sabiéndolo, trabajan los gobernantes para sí mismos y sus sociedades políticas, sirviéndose del mito del Estado, que se afirmó en aquella época.

207. El constructivismo gnóstico, apoyado en el newtonianismo, encontró su gran oportunidad en la Ilustración, época en que comenzó la expansión del Estado por la sociedad a partir de las estructuras del absolutismo, que sólo había pretendido organizar estatalmente el poder proyectándolo protectoramente sobre la sociedad. La evolución posterior ha dependido en gran parte de la visión, suscitada entonces, de la posibilidad de un mundo de la cultura, de ensueño,[111] la Edad de Oro realizada en el futuro. Invertida así toda la tradición histórica, guiados por la visión de la cultura como panacea, los «nuevos filósofos», con el tópico de la felicidad,

---

[108] P. Hazard, *La crisis...*, p. 294.

[109] «Estado social y político de Francia antes y despues de 1789», en *Inéditos sobre la revolución*, p. 259.

[110] Sobre el impacto del newtonianismo, J. Randall, *La formación del pensamiento moderno*, III.

[111] Cfr. E. Voegelin, *Nueva ciencia de la política*, pp. 258 ss.

emprendieron, por su parte, la tarea de sustituir una civilización fundada en la idea de deber —los deberes para con Dios, los deberes para con el príncipe—, es decir, en la idea de servicio, por una civilización fundada en la idea de derecho como atributo ontológico del ser humano: los derechos de la conciencia individual, los derechos de la crítica, los derechos de la razón, los derechos del hombre y el ciudadano,[112] *derechos que se pedían al Estado reconociendo en él ya espontáneamente su fuente.*[113] Se había perdido la conciencia de que los derechos son sólo para proteger libertades. Y, por la misma razón, frente a las doctrinas del derecho divino, según las cuáles el rey no es responsable ante el pueblo, la doctrina del derecho natural se convirtió en reivindicación del derecho natural del pueblo contra ese derecho divino,[114] destruyendo la idea de autoridad. La exigencia de derechos para perseguir el ensueño, sustituyendo a la idea más estática de servicio, dio su asombroso dinamismo tanto a la Revolución Francesa,[115] en contraste, por cierto, con la concepción clásica de revolución,[116] como al Estado Moderno, que salió de ella atribuyéndose todos los derechos pero prometiendo distribuirlos. La sugestión de la felicidad universal y la ilusión de que podían conseguirse toda clase de derechos por taumaturgia estatal, suscitó los inmensos entusiasmos e ilusiones de la fanática religión del progreso. Esta creencia se hizo tan fuerte, que los fracasos y desilusiones, relativos o absolutos, impulsaron aún más, para corregirlos, el papel «objetivador» del Estado. El Estado Moderno, una vez asentado, pudo reintroducir tranquilamente el ideal de servicio en el sentido completamente nuevo de servicio público. En contraste, dado el exuberante subjetivismo, fue también todo esto el origen de la traída y llevada conciencia infeliz, desgarrada y desasosegada de los tiempos posteriores, en los que creció al mismo tiempo desmesuradamente el desencantamiento del mundo y la necesidad permanente de buscar culpables «objetivos» del fracaso de los ideales.

---

112 Véase P. Hazard, *La crisis...*, p. 9.

113 «El Estado Moderno —observaba G. Bernanos desde otro punto de vista— sólo tiene derechos, ya no reconoce los deberes, y es precisamente por este hecho por el que se ha reconocido siempre a los tiranos.» *La libertad, ¿para qué?*, p. 81. El Derecho pertenece al Estado.

114 Y.R. Simon, *La tradición de la ley natural*, p. 53.

115 Müller-Armack creía que la evasión utópica es más propia de los países católicos debido a las limitaciones internas del Estado: «En la literatura utopista las tensiones fundamentales de la doctrina social católica se convierten en fantásticas construcciones de la vida social.» *Genealogía...*, p. 222.

116 Véase K. Griewank, *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff*, espec. pp. 194 ss.

208. Tocqueville sentó escuela al hacer ver que la gran revolución, que operó como las revoluciones religiosas, materialmente no hizo más que aumentar de modo colosal el poder del Estado, que en cuanto dispensador de derechos —las libertades que sustraía a la sociedad—, incrementó su autoridad, así como la intervención de la administración en la vida social. Las instituciones de lo que puede llamarse antiguo régimen estaban arruinadas por todas partes en vísperas de la revolución. El Estado Despótico no había suprimido las heredadas de la monarquía absoluta; pero habían quedado definitivamente obsoletas bajo su acción legislativa y administrativa. La administración central se expandía ahora sobre los restos de los poderes locales y la jerarquía de los funcionarios estatales sustituía sin resistencia a la antigua, reemplazando al gobierno de los nobles. En sociedades campesinas, cuya sensibilidad era todavía medieval, «todos estos nuevos poderes actúan de acuerdo con procedimientos legales, siguen máximas que no han conocido o han reprobado los hombres medievales, y que, efectivamente, se ponen en relación con un estado de la sociedad del que no tenían la menor idea». El Estado del despotismo ilustrado contribuyó decisivamente a la crisis de la antigua constitución de Europa.[117] Se conmovió incluso Inglaterra, aunque aquí fue la revolución industrial, que comenzó hacia 1750, con efectos visibles treinta años después, el agente principal.

El Estado Despótico implica la ontologización de la estatalidad, transformada en fuente de toda legitimidad, de derechos y deberes y, sobre todo, de la cultura, fuente de autoridad.

209. En el ambiente prerromántico del mundo regido por el modelo de orden del cosmos newtoniano, en el que dio comienzo la mecanización del trabajo, La Mettrie concibió ingenuamente el ser humano como hombre-máquina —el futuro hombre masa— en 1748, el mismo año en que vio la luz el *Espíritu de las leyes* de Montesquieu. Coincidiendo con ello, empezó a ser objeto la gran máquina estatal, el hombre magno, de la reverencia que sólo inspiraban anteriormente los reyes. El mismo Burke, pionero en estética del romanticismo, no pudo evitar el sentimiento reverencial del Estado, elemento esencial de la «táctica divina» de la historia de la civilización, que anuncia *der List der Vernunft* y el Estado como marcha de Dios sobre la tierra. La monarquía era autoridad por derecho divino. Pero la autoridad se degrada al ejercitarse como poder. El despotismo ilustrado empezó como un intento de aumentar el poder, y acabó por constituir una respuesta a reivindicaciones de derechos más o menos teóricos: dejó de ser absoluto para ser tan puramente político, que acabó

[117] *L'Ancien Régime et la Révolution*, p. 94.

perdiendo conciencia de las limitaciones internas del Estado y la monarquía su autoridad. Los príncipes ilustrados, al proclamarse simples servidores de los intereses públicos estatales, en que se habían metamorfoseado los antiguos intereses comunes —concepción incompatible además con el deísmo aplicado al Estado—, reconocieron la madurez de la estatalidad y de su personalidad y comenzó a entenderse implícita o explícitamente como ser moral. Carácter que sólo se había reconocido hasta entonces a los hombres concretos. La autoridad empezó así a pasar de la monarquía al Estado, reteniendo aquélla solamente los resortes del poder. Quitárselos era ya solamente una cuestión de fuerza.

210. Con el despotismo ilustrado emprendió el *Mortall God* hobbesiano su carrera hacia la inmortalidad. En esa carrera ocurrieron dos cosas: una, la intromisión decidida en la sociedad suprimiendo barreras ancestrales entre esta última y los gobiernos; otra, la exigencia de una racionalización y homogeneización cada vez mayor, más fácil en los Estados de influencia calvinista,[118] en los que podían imponerse el hobbesianismo y el espinosismo con menor resistencia. No se trata ya de introducir órdenes de racionalización, sino de que, como decía Henri Pirenne, «el despotismo ilustrado es la racionalización del Estado». Pero hay un tercer aspecto que es consecuencia de los otros dos: cuando el Estado interviene en la sociedad con ánimo de transformarla, su modelo de racionalidad es inevitablemente estatal: el Estado, más o menos idealizado, se pone a sí mismo como modelo. De lo que deriva la regimentación de la vida social, intentada por primera vez por el Estado despótico ilustrado. La tendencia estatista del liberalismo enraizó firmemente en él, al mismo tiempo que revivía en el plano intelectual la tradición clásica bajo la influencia inglesa y, durante un momento, de la revolución norteamericana.[119] Arraigó también el ideal de organizar el Estado y la Sociedad regidos por la moral, concebida como autónoma pero fundada en la naturaleza humana, reconciliando el individualismo y el Estado, tal como lo expresan el imperativo categórico de Kant y su doctrina del Estado racional.

4. El ideal del Estado Moral

211. Laicización no es lo mismo que secularización. El laicismo considera la cultura algo natural, próximo a la naturaleza debidamente cultivada. La

[118] En Francia, el calvinismo había entrado en el Estado con Enrique IV.

[119] Ejemplo famoso, la obra de Condorcet de 1788 *Influencia de la revolución de América sobre Europa.*

secularización, de espaldas a la Naturaleza, erigió la cultura, antes que la historia, como el verdadero hogar del hombre, construido por él mismo, menos azaroso que la Naturaleza. Esa visión secularizada de la cultura es el origen del pensamiento ideológico. Para la secularización y su modo de pensar ideológico la moral es el medio adecuado para encauzar culturalmente al hombre exterior. La religión queda para el hombre interior. El proceso de realización del ideal de la cultura es la historia. Pero el Estado, producto cultural, sólo puede encauzar al hombre exterior mediante la ley y el Estado ilustrado fue ya un despotismo legal, doctrina oficial de los fisiócratas, que ofrecían «una síntesis asombrosa» de liberalismo económico y absolutismo político.[120] Despotismo legal que atribuyó en seguida a la historia. Podría explicarse el proceso de secularización como desarrollo de la moral a costa de la religión y sustitución de los dogmas y tradiciones por los valores.[121] Como sustitución de la *historia salutis* por la historia de la cultura y, en definitiva, de la moral. El Estado Despótico acostumbró a la revolución legal,[122] forma de revolución permanente justificada por la realización de la justicia, supremo ideal moral, el gran *leit motiv* de la cultura de la Ilustración, que se expresa como ideología de la emancipación, en la que la plena autonomía moral es condición de la realización de la justicia. Eso no significa que haya sido la Ilustración, en sí misma, conscientemente y en conjunto anticristiana.

212. Como decía Hegel, tenía sencillamente por principio la soberanía de la razón —en definitiva de la cultura—, deduciendo de ahí la exclusión de toda otra autoridad, que es lo que verdaderamente la opone a la Iglesia. Aspiró a sustituir en lo público la religión por la moral, de modo que la virtud de los *philosophes* era una nueva forma secularizada de la gracia divina. El auge del moralismo, aspecto secundario de la religión que enfatiza la importancia de la conducta pública, tiene una causa histórica, siendo un efecto más del protestantismo. Con el libre examen por principio, resulta difícil hablar y entenderse sobre los dogmas. Y poco a poco fueron quedando relegadas por la moral a un segundo plano la exposición, enseñanza y proyección públicas de la teología dogmática, principalmente en

---

[120] J.L. Talmon, *Los orígenes de la democracia totalitaria*, p. 49.

[121] «La cultura religiosa por un lado y la cultura ideológica por otro muestran manifiestamente idénticas propiedades. Pero no son idénticas".» H. Lübbe, «Heilsmythen nach der Aufklärung. Geschichtsphilosophie als Selbstermächtigung», p. 283.

[122] Perversión de la idea, correcta en sí misma, de que, en general, «el problema social consiste en cambiar el Derecho, incluyendo tanto la tradición como el derecho público y constitucional, que es la maquinaria legal para cambiar el mismo Derecho.» F.H. Knight, *Freedom and Reform*, p. 113.

la enseñanza pública, que organizaron muy pronto los Estados protestantes aprovechando antiguos establecimientos eclesiásticos. Pues, evidentemente, resulta más fácil ponerse de acuerdo sobre cuestiones morales. Y, por otra parte, los primeros interesados en fomentar la moral pública por su trascendencia política, ya que facilita la tarea de gobernar, eran los Estados. Goethe se quejaba de que, cuando era estudiante, «el protestantismo ortodoxo que se enseñaba no era propiamente más que una especie de seca moral; no había exposiciones interesantes, y la doctrina no llegaba ni al alma ni al corazón.» Cuenta que eso producía desviaciones de la Iglesia oficial: separatistas, pietistas, hermanos moravos, en fin, gentes devotas «cuya intención era buscar, especialmente a través de Cristo, un lazo más íntimo con la divinidad que el que parecía posible bajo la forma de la Iglesia oficial.»[123] *Last but not least*, encajaba además muy bien con el moralismo el aire de las metafísicas de Leibniz y Malebranche que se respiraba en el Estado Despótico, favoreciendo la tendencia a la uniformización de la conducta y la sustitución del razonamiento por analogía por el de identidad. Pues, según ellas, las decisiones divinas no son particulares sino generales,[124] o sea, homogeneizadoras y totales.

213. Hobbes conservaba aún la idea de que el mando político es personal y distinguía, asimismo, los dos poderes en su Estado, formalmente cristiano, aunque quisiera hacer del cristianismo una religión civil. Mas, en el contexto ilustrado, Rousseau (1712-1778), ciudadano calvinista de Ginebra, patria y hogar de Calvino, quizá la imaginó como *pólis* moderna en contraste con el mecanicismo estatal.[125] Fue el único, entre los filósofos más importantes de las Luces, que no postuló ninguna teología política.[126] Pudo por ende reformular polémicamente contra Hobbes el concepto protestante de contrato político.[127] Lo desteologizó y desjuridificó radicalmente con la pretensión de subsumir *todo* en la moralidad de lo público, para hacer de súbditos y hombres libres —los burgueses, los santos, los ciudadanos— del Estado Moral, metamorfosis intelectual de la estatalidad. «Todo el sistema de Rousseau tiende hacia una organización

---

[123] *Dichtung und Wahrheit*, p. 43.

[124] C. Schmitt, *Politische Theologie*, p. 62.

[125] «La viculación entre la manifestación de la libertad de la conciencia individual y el despliegue de una maquinaria orientada hacia la formación de esa conciencia se hallaba inserta en la propia historia de Ginebra. Para expresarlo de otro modo, resultaría imposible comprender la importancia que reviste *El contrato social* si no conderáramos que apareció al mismo tiempo *Emilio*, el tratado que elabora Rousseau sobre la educación.» D. Melossi, *El Estado del control social*, p. 47.

[126] B. Plongeron, *Théologie et politique au siècle des lumières*, p. 57.

[127] V. *El contrato social*, IV, VIII.

moral en que se resolvería la contradicción entre las instituciones y los individuos»,[128] entre los deberes y los derechos. Igual que el Estado Político de Hobbes, tampoco fue el Estado Moral de Rousseau una forma histórica política concreta. Ambos sistemas intelectuales han demostrado su vigor informando las metamorfosis posteriores de la estatalidad. Aunque para entenderlo es preciso tener en cuenta un elemento nuevo que empezó a unirse a todas las doctrinas del Estado condicionándolas sustancialmente: la tecnociencia, cuya conjunción con el Estado es con mucho, en opinión de J. Ellul, el fenómeno más importante de la historia desde el punto de vista político, social y humano. «Causa estupor comprobar que nadie haya subrayado este hecho», escribía en 1954.[129]

214. El Estado Moral representa el triunfo del *logos* antiguo según la idealización moderna de la *pólis*. Se contrapone al Estado Político, asentado a medias en la inmanencia de la naturaleza, concepto que para la estética de la Ilustración no tiene ya tanto un sentido real, sustancial, cuanto funcional, pudiéndose convertir fácilmente en sinónimo de razón.[130] Rousseau rechazó por eso aún más rotundamente el pasado, despojando al mecanicista Estado Político, en el que contaba todavía el *logos* juánico por la coexistencia de los dos poderes, aunque subordinado a su rival, de todo lo que no sea público, común, comunidad (*koinonía*)[131] integrada por los santos secularizados como ciudadanos, hombres morales, santos de este mundo y para este mundo: el Estado Moral es el reino del Bien Común transformado en Bien Público Absoluto. El bien común es una idea difícil de captar para una conciencia racionalista secularizada, ya que alude a un orden no planeado, ajeno a la cultura, que trasciende a la política y a la economía.[132] El inmanentismo de Rousseau, que llevó a una representación de Dios a través de dos nuevas realidades temporales, la humanidad (el pueblo) y la historia[133] (a partir del contrato), transformó el bien común —su forma de

---

[128] B. Groethuysen, *J.-J. Rousseau* (1949), p. 324. El siglo XVIII es el siglo de la Moral. La Ilustración creía que se podía llegar en este terreno a acuerdos imposibles en la religión y la metafísica. La Moral racional debía inspirar la política. Obra muy representativa es la del barón D'Holbach titulada *Ethocratie ou le gouvernement fondé sur la morale*.

[129] *El siglo XX y la técnica*, p. 211. Ni siquiera lo percibió Goethe a pesar de su genio, de *Fausto*, de ser lector de *Le Globe*, revista saintsimoniana, y enemigo del mecanicismo kantiano.

[130] Véase E. Cassirer, *Filosofía de la Ilustración*, p. 310.

[131] Sobre el anhelo moderno de la comunidad, R. Nisbet, *La formación del pensamiento sociológico*; también, *The Quest for Community*.

[132] M. Novak, *Free Persons and the Common Good*, II y IV.

[133] Véase C. Schmitt, *Politische Romantik*, pp. 86 ss.

entender la *necessità* de la *ratio status*— en concepto inmanente, normativo, reintegrador del Estado y la Sociedad en una unidad: la comunidad. Eso significaba que, en la práctica, para que no resultase un caos y poder alcanzar los fines del contrato, debía ser planificada, reducida a un sistema. Pero Rousseau no tenía la menor idea de lo que podían significar la técnica y la industria. Simplemente, resucitó como dogma el tópico antiquísimo de que el verdadero pecado original no tiene carácter transcendente, sino social: es la propiedad, un hecho existencial. Con ello liberó al individuo —en primer lugar al inquieto calvinista Rousseau— de su sentimiento de culpa, transfiriéndolo a la sociedad. La sociedad artificiosa, producto de la razón, en la que existe desigualdad, es culpable de todos los males morales que atribulan a los hombres. Sólo puede ser redimida mediante un nuevo contrato social de refundación que inaugure la verdadera historia, en la que el hombre estará completamente a salvo. La taumaturgia del contrato social —únicamente «social»— no sólo le permite al hombre refundar la sociedad, sino la historia, aboliendo sin paliativos la dialéctica de los dos poderes; algo que no hubiera sospechado Hobbes.

215. La historia, mediación entre el mundo de la naturaleza y el del espíritu, es, en cuanto *historia salutis*, el lugar (teológico) de la acción de la Iglesia. Refundarla mediante el contrato equivale a destruir la tradición, consustancial a toda eclesiología, y de rebote, la Iglesia, haciendo posible la instauración de una nueva cultura y una nueva *pólis* enteramente seculares. Cuya historia, inaugurada por el hombre, sería exclusivamente humana, puramente cultural, sin transcendencia ni inmanencia, en la que se fundaría todo derecho. La idea de los derechos de la cultura y de la historia. En su religión civil —la sustancia de su *potestas spiritualis*— se reintrodujo empero, más tarde, la secularización con el «nuevo cristianismo» de Saint-Simon, que al captar la naturaleza industrial de la nueva sociedad, se erigió en planificador de su bien común. Sin embargo, dio la idea pero no el sistema. Su secretario y discípulo ateo, Augusto Comte, lo hizo por él. Odiaba a Rousseau, protestante y jefe, en su opinión, de la escuela específicamente política de la filosofía negativa. Mas sin Rousseau no se entiende su pensamiento y su obra, que es el sistema de la sociedad industrial libre de toda mancha original: la *parousía* de la humanidad, el triunfo del joaquinismo, la reconciliación del espíritu consigo mismo o la entrada del espíritu en sí mismo, como diría Hegel, la supresión de todas las contradicciones de acuerdo con el espíritu científico, etc.; el estado positivo de la humanidad; el verdadero fin de la Historia al quedar suprimidas todas las contradicciones por la cultura. El mismo Comte reconoce que, «a pesar de la desastrosa influencia social propia de la escuela de Rousseau, con la que es preciso relacionar particularmente, incluso en la actualidad, las

más graves aberraciones políticas, una justa apreciación histórica conduce a reconocer que no sólo fue inevitable su advenimiento, lo que es por cierto bastante evidente, sino que le correspondió cumplir un último oficio indispensable, dentro del sistema total de la ruptura revolucionaria.»[134] Es decir, en orden a la evolución de la estatalidad hacia la ontologización de la sociedad[135] y la cultura, madres de todo, identificadas entre sí como la materia y la forma, cuyo resultado es el bien común, causa final inmanente. Comte, que propugnaba la «sociocracia» en contraposición a la teocracia, se consideraba a sí mismo, empleando un horrible barbarismo, el *completeur* de Descartes; seguía, además de las pretensiones redentoras de Rousseau, los pasos de la metafísica política de Hobbes, que transpiraba la teología dialéctica de las dos ciudades, como dos sustancias que representan el Bien y el Mal, y la de Espinosa, que las redujo a una, en la que el mal es sólo producto de la ignorancia.

216. Rousseau, el San Juan Bautista de Augusto Comte, anunció efectivamente que «el orden social constituye un derecho sagrado que sirve de base a todos los demás. Sin embargo, ese derecho no es natural: está fundado sobre convenciones», sobre la cultura. La supremacía del orden estatal era ya indiscutible. Pero, frente a él, la Iglesia difundía o legitimaba las convenciones. Y seguía predicando la existencia de un orden concreto superior, que, al ser de origen extramundano, no suprime la enemistad e implica pluralidad política y compromiso —lo que a Rousseau le parecía hipocresía—. De ahí su gran reproche a Hobbes, de quien tomó, según Jouvenel, la imagen que guía su pensamiento: el famoso párrafo del capítulo XVII de *Leviathan* según el cual, por el acto de sociedad, «la multitud así unida en una sola persona es llamada república, en latín *civitas*... Tal es la generación de este gran Leviathan, o, más bien, para hablar con más reverencia, de este *dios mortal*, al que debemos nuestra paz y nuestra protección, bajo el *Dios inmortal*.»[136] Rousseau criticaba la duplicidad e hipocresía del individuo hobbesiano, en quien se reproducía la dicotomía de los dos poderes y de las dos lealtades, la oposición entre *auctoritas* y *potestas* o entre *potestas indirecta* y *potestas directa*, muy aguda en un Estado formalmente católico como el francés. Transformó la división entre el cristiano y el ciudadano, vistos como el hombre interior

---

[134] *Cours...* LV, pp. 601-602. Como es sabido, para Comte el protestantismo era el origen y la causa de las revoluciones modernas, idea corriente en el siglo pasado. Sustituida la idea por la ideología por el «capitalismo», casi se ha perdido de vista.

[135] Sobre las ontologizaciones sucesivas del Estado y la sociedad, J. Fueyo, *La mentalidad moderna*, espec. IV, «La sociedad como entidad».

[136] «Essai sur la politique de Rousseau», p. 97.

y el exterior, en escisión entre el individuo particular y el miembro de la sociedad, el hombre social, el santo del Estado Moral. El viejo conflicto entre el cristiano y el ciudadano se convirtió a sus ojos en el conflicto entre el individuo y la sociedad.[137] Para corregirlo acudió, según Jouvenel, a la infalibilidad del patriotismo: «La voluntad general es, pues, un instinto que presta Rousseau al ser moral y colectivo, y al que supone el mismo grado de infalibilidad que el que se concede al instinto del ser natural.»[138] El patriotismo de Rousseau —el nacionalismo imaginario de la ciudad-Estado—, que interioriza la estatalidad, reconcilia al individuo, cualquiera que sea su credo, con la sociedad.

217. En Rousseau culminan los equívocos del contractualismo —hoy de nuevo en boga—, que confundiendo primero la sociedad con la asociación, cree que aquélla es resultado de un acuerdo de voluntades, cuando, decía Ortega, ocurre precisamente al revés: todo acuerdo de voluntades «presupone la existencia de una sociedad, de gentes que conviven»; de modo que el acuerdo no puede consistir sino en precisar una u otra forma de esa convivencia, de esa sociedad preexistente.[139] La sociedad, decía Hume, es un hecho de experiencia con el que, simplemente, hay que contar. Luego, el Estado supuestamente contractualista, al hacerse en Rousseau unidad cultural cerrada, sin la que sería impensable el nacionalismo contemporáneo, mistifica la sociedad y haciendo de ella lo que cree que es la nación, se confunde con ella y la circunscribe dentro de sus límites. Pues la voluntad general que reúne los dos poderes es a la vez autoridad y poder, verdad y opinión, y sólo habla mediante leyes. Es la voluntad de la sociedad (y de la historia) concebida como nación. Señala el nacimiento de la religión secular moderna, «no solamente como un sistema de ideas sino como una fe apasionada».[140]

218. Las leyes de este Estado-nación no son ya jurídicas, relacionales, expresión de compromisos públicos, sino que reflejan el sentimiento cultural y moral de la comunidad nacional, el *logos* de la libertad colectiva bajo leyes, aparentemente como en la antigua *pólis*, consumando la transformación del pensamiento jurídico en pensamiento legal[141] configurador de situaciones. El Estado se convierte en fuente de normatividad. La religión del patriotismo, el nacionalismo que sustituye al cristianismo,

---

[137] P.Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, p. 152.

[138] «Essai sur la politique de Rousseau», p. 98.

[139] *Meditación de Europa*, p. 256.

[140] J.L. Talmon, *Los orígenes*..., p. 47.

[141] Cfr. C. Schmitt, *Über die drei Arten*..., p. 31. Juega un papel decisivo, como es obvio, la tecnificación del Estado.

fue presentada por Rousseau como religión civil, tan extraña a la teología como a la filosofía, en el famoso capítulo final del *Contrato*, donde el gran hallazgo de la Ilustración, la ideología, expresión de unidad cultural cerrada sobre sí misma, producto del modo de pensar estatal, sustituye a la religión. Hasta tal punto que Rousseau amenaza a quien ose decir que *fuera de la Iglesia no hay salvación* con «ser arrojado del Estado, a menos que el Estado sea la Iglesia y el príncipe el pontífice». Rousseau consiguió por fin suprimir intelectualmente la distinción entre lo político y lo eclesiástico iniciada en el Imperio Romano. Estaba lejos de imaginar que abría el camino, a la corta, para el terror en nombre de la virtud; a la larga, para la tiranía en nombre de los valores,[142] virtudes culturales colectivas. En suma, a la idea hobbesiana de imitar la salvación ultramundana que ofrece la Iglesia con la salvación mundana por el Estado-Iglesia opuso la de salvación más completa y segura por el Estado-Iglesia-Sociedad: la Comunidad, una unidad cultural. Rousseau buscaba, según Koselleck, la unidad de la moral y la política. Y «lo que halló fue el Estado Total, esto es, la revolución permanente ataviada con los ropajes de la legalidad.»[143] Pero, ¿no había dicho en las *Confesiones* que «todo depende radicalmente de la política y que cualquiera que sea el punto de vista, cada pueblo no será más que lo que le haga ser la naturaleza de su Gobierno?»[144]

---

[142] Sobre las tendencias totalitarias del pensamiento de Rousseau, J.L. Talmon, *Los orígenes*..., III; R. Polin, *La politique de la solitude. Essai sur J.-J. Rousseau*, IV.

[143] *Crítica y crisis*..., p. 295.

[144] *Oeuvres complètes*, T. I, p. 404.

Capítulo IX

LIBERALISMO Y ESTADO MODERNO

219. Tocqueville sugiere, al mostrar que la Revolución conservó, amplió y remozó las estructuras del Estado Despótico, que su debilidad radicaba en que, por una parte, aún no estaba acostumbrada la sociedad a ser dirigida detalladamente desde un centro; por otra, en que adolecía de una ideología legitimadora, al ser incompatible, en último análisis, la secularización ontologizadora de la estatalidad con la doctrina del derecho divino. La revolución asestó el golpe de gracia a la languideciente organicidad de la sociedad, muy desarticulada por el despotismo, remozó el mecanicista gobierno administrativo dándole nuevo impulso, y el nuevo Estado, aceptado como ente moral, abandonó definitivamente cualquier vinculación religiosa, sustituyéndola por su propia moralidad —la moral pública— como religión civil, fuente de la cultura nacional. La concepción *ethocrática* ilustrada consideraba ya fin moral *directo e inmediato* del Estado la consecución del bien común, antiguo fin moral *indirecto*, normativo externamente de la actividad política, idea reguladora en la concepción escatológica de la política. La Ilustración padeció de «grecomanía» (E. Friedell), a la que se juntó la admiración por la Roma republicana.[1] Y como en la forma de la antigua *pólis* no se percibía la distinción público-privado, el bien de la ciudad como un todo era el bien común, el bien de la nación. El racionalismo revolucionario identificó, pues, lo público con el bien común, e hizo de esta confusión el medio de la autorrealización de la sociedad como comunidad.[2] Forma moderna

[1] «¿Cuál es el principio fundamental del gobierno democrático o popular, es decir, la fuerza esencial que lo sostiene y lo mueve?, se preguntaba por ejemplo Robespierre. Es la virtud. Hablo de aquella virtud pública que tantos prodigios obró en Grecia y Roma... virtud que es, en sustancia, el amor a la patria y a sus leyes.» *La revolución jacobina*, «Sobre los principios de moral política», p. 138. Friedell (*Kulturgeschichte*..., III, 2.ª) habla de la «invención de la antigüedad por la Ilustración».

[2] «Toda ciudad —decía Aristóteles al comenzar la *Política*, pensando en las pequeñas *póleis* griegas— es una comunidad y toda comunidad está constituida en vista de algún bien, porque los hombres siempre actúan mirando a lo que les parece bueno; y

de la felicidad colectiva, puesto que unía en su seno el individualismo y la seguridad de la estatalidad.

220. El idealismo comunitarista estigmatizó consecuentemente la visión de la sociedad como lo privado. La sociedad civil, escasa en virtudes públicas, evoluciona espontáneamente de manera imprevisible, frecuentemente en contra del bien común encarnado en lo público. Y espoleado al mismo tiempo por el deseo de recuperar la comunidad perdida con la sociedad orgánica real —sobre todo la Iglesia—, sacralizó compensatoriamente las virtudes de lo público, encarnación de la nación según las metafísicas de la identidad predominantes. Apareció así el nacionalismo, «la forma de preocupación por la nación», decía Ortega, por la que, normalmente, no se preocupa el individuo. Pues la nación «*está ahí* antes e independientemente de nosotros, sus individuos. Es algo en que *nacemos*, no es algo que fundamos.»[3] El nacionalismo va más allá de la nación, que es un hecho histórico, casi natural[4] por prescripción, como diría Burke, al reducirla a lo público e identificar con ella la estatalidad. Poniéndola como soberano en lugar del príncipe, despersonalizó definitivamente el mando político. El nacionalismo, que descansa en una pseudometafísica de la identidad,toma el todo por la parte; al principio incluso identificó la nación con una clase, la burguesía. Arrumbó la política al estatificarla en nombre de aquélla, entidad cultural cerrada en torno a lo público, políticamente mística, cuyo fin es el más elevado de todos, poseedora por tanto de su propia moral —la moral pública—, lo que la distinguía de la realidad de la nación como mero hecho de existencia. De ser un medio, la política se hizo un fin: la expresión de los intereses y sentimientos nacionales, que alentaron el militarismo,[5] el imperialismo[6] y, en definitiva, la deificación

---

si todos tienden a algún bien, es evidente que más que ninguna, y al bien más principal, la principal entre todas y que comprende todas las demás, a saber, la llamada sociedad y comunidad civil.» Sin embargo, el modelo moderno de la *pólis* antigua es fundamentalmente el platónico. Únicamente en este sentido puede tener razón Popper al hacer de Platón un pensador totalitario.

[3] *Meditación de Europa*, pp. 271-272. Cfr. J.T. Delos, *La nación*

[4] Las naciones, se ha escrito recientemente, «son meros hechos de existencia colectiva que cada generación impone, sin preguntar a las siguientes, con la familia, la religión y el paisaje donde nace.» A. García-Trevijano, *Del hecho nacional...*, p. 25.

[5] J.A. Schumpeter atribuía al Estado el nacionalismo y el militarismo —la regimentación de la vida social— contemporáneos. «Sociología del imperialismo», en *Imperialismo. Clases sociales*, espec. pp. 132 ss.

[6] «Una herencia del Estado autocrático, de sus elementos estructurales, de sus formas de organización, de sus alineamientos de intereses y actitudes humanas; el resultado de fuerzas precapitalistas que el Estado autocrático ha reorganizado, en parte con los métodos del capitalismo temprano.» J.A. Schumpeter, *Imperialismo...*, p. 135.

del Estado con el que se fundió la nación. Cuya sociedad política, que ocupa el lugar de la sociedad cortesana del Estado monárquico, se encarnó primero en la burguesía, luego, a pesar de su internacionalismo, en el proletariado; finalmente, se aspira a borrar en la fase totalitaria la distinción entre sociedad y nación, sociedad civil y política, integrándolas en el Estado. Las posibilidades de la concepción demonológica de la política encontraron su medio casi perfecto de realización en la nueva forma estatal.

221. El Estado surgido de la revolución heredó su emotividad religiosa, como también observó entre otros Tocqueville. Estado radicalmente nacional, su espíritu es un producto de la Ilustración. Pero a pesar de Rousseau, está todavía bajo la advocación de las dos ciudades ahora radicalmente secularizadas. Los *philosophes*, emisarios seculares del humanismo jansenista y protestante, derrocaron la Ciudad de Dios de San Agustín, para reconstruirla en el siglo con materiales más modernos.[7] Armados con el mito del progreso —ausente, por cierto, en los clásicos del liberalismo[8]—, se vio la posibilidad de que venciera el Estado *katechon* a la Ciudad del Diablo en la tierra, con la vaga esperanza de realizar aquí la *Civitas Dei* como ciudad del hombre regida por la justicia, fin absoluto.

Bertrand de Jouvenel pensaba con razón que el Estado propiamente moderno es este Estado que emergió en la Gran Revolución entre las ruinas del despótico, cuyas estructuras heredó y perfeccionó. Considerándose la única sociedad perfecta, en clara contraposición con la Iglesia, le insufló un nuevo espíritu. Y, para sustituir a esta ultima, intervino en la sociedad guiado por criterios morales, sin reconocer más fuente de legitimación que la suya. Jouvenel caracterizaba formalmente el Estado moderno por «la potencia de una organización administrativa que se extiende sobre la totalidad del país y lleva hasta los rincones más apartados la voluntad de un poder central».[9] Pues lo peculiar de esta forma de Estado no consiste tanto en la intensificación del aspecto político del gobierno debida al nacionalismo, como en la del administrativo, aunque, naturalmente, se entremezclan. Lo decisivo fue que, con el fin de objetivar al máximo la decisión, que nunca es totalmente objetiva, se hizo cada vez más técnico y detallista. La oposición entre la tradición estatal, inaugurada seguramente por Federico II de Suabia (con antecedentes en los Padres de la Iglesia revitalizados por

---

[7] C.L. Becker, *La Ciudad de Dios en el siglo XVIII*, p. 51 y p. 41.

[8] N. Matteucci, *Il liberalismo...*, pp. 68 ss.

[9] *Los orígenes del Estado moderno. Historia de las ideas políticas en el siglo XIX*, Prólogo de 1976, p. 22. P. Johnson fija recientemente entre 1815-1830 *El nacimiento del mundo moderno.*

el franciscanismo), que da primacía a la justicia, y la eclesiástica, que la condiciona a la caridad, alcanza su máxima tensión con esta forma política en que se transformó la nación, concepto políticamente más emotivo que real, en sujeto con fines propios encarnados en el Estado.

222. La política del nuevo Estado, nacido de la lucha por conquistar la libertad política de la clase que encarnaba la nación,[10] con un marcado carácter antitradicional,[11] consiste, bajo el impulso de la moral de los intereses nacionales, en quitar obstáculos a la acción pública para recrear todo permanentemente en busca de la perfección. El movimiento continuo en pro de la libertad política absoluta, considerada equivalente a la igualdad, se expresó con palabras como organización,[12] más adelante modernización, revolución legal, revolución permanente, coordinación, desarrollo, cambio, etc., según la moda y lo que se quiera acentuar: en definitiva, la aplicación masiva de la tecnociencia, que afecta también al Derecho. Puesto que cada ley tiene ahí valor fundacional, se instrumentalizó aquél como forma exterior de la situación moral, sin consideración a lo recto y lo justo e injusto en sí. H. Rauschning decía que la esencia de la civilización moderna es la revolución permanente. Ello es debido al Estado, artefacto técnico cuya mera existencia es de suyo revolucionaria, dada su capacidad, por su posición central en las formas de vida, para intensificar el poder y expandirlo. Su naturaleza artificial y expansiva, su *ratio* y su influencia constriñen y condicionan el comportamiento natural «a su imagen y semejanza». Por ejemplo, dio lugar en la vida económica al llamado «capitalismo» —la economía natural que, sin embargo, se artificializa debido al papel decisivo el Estado[13]—, lo que resulta aún más patente en la época del Estado moderno, que se impuso como lo progresivo y liberador frente a lo retrógrado y opresor, simbolizado fundamentalmente en la Iglesia.

---

[10] «El tercer estado abraza —afirmaba E.-J. Siéyès— todo lo que pertenece a la nación, y todo lo que no es el tercer estado no puede considerarse como formando parte de ella. ¿Qué es el tercer estado?. Todo.» *¿Qué es el tercer estado?*, p. 71.

[11] Sieyès planteaba además la nacionalidad como una cuestión racial que necesitaba ser depurada, negando el hecho histórico-natural de la nación, previa a cualquier forma de lo político, incluido el Estado: el tercer estado, la burguesía, estaba formada por descendientes de galos y romanos; la aristocracia, por los conquistadores francos. Y «¿por qué no enviar a los bosques de Franconia a todas esas familias que conservan la loca pretensión de ser descendientes de la raza de los conquistadores y que les han sucedido en sus derechos?» *¿Qué es...?*, p. 74.

[12] Sh. S. Wolin, *Política y perspectiva...*, 10.

[13] Si tiene razón el antropólogo L. Dumont en su obra *Homo aequalis* en que el igualitarismo constituye el rasgo esencial de la ideología económica moderna, hay que aclarar la imputación de economicismo que se hace al liberalismo. El «economicismo» resulta ininteligible sin el Estado.

223. Decía Whitehead que «el mayor invento del siglo XIX fue la invención del método de la invención».[14] Este método se aplicó rigurosamente al Estado, que lo aplicó y transmitió a su vez a la sociedad. En el contexto de politización de la existencia por el «nuevo cristianismo», la nueva *potestas spiritualis*, al perder con su autonomía fijeza el Derecho objetivo, fue pasando de ser factor de seguridad a casi lo contrario: la forma del método de la invención política guiada por el espíritu de la tecnociencia al servicio de los fines del poder. A medida que la *ratio status*, justificada e impulsada por la moral comunitarista de los valores, que sustituye en el Estado a la moral personal de las virtudes, se ve más libre de todo freno, incluso racional, la legalidad constituye el principal factor de incertidumbre. Seguridad sólo puede darla acaso la fidelidad a la ideología, *Ersatz* de la religión, lo que explica su difusión.[15] Al final del proceso, el derecho totalitario ya no tendrá de tal más que el nombre; no pasa de ser «política jurídica», cuya producción y custodia puede encomendarse a los ministerios de Orden Público y Planificación.

224. Para entender el revolucionarismo moderno, es preciso tener también en cuenta el individualismo. Por una parte, introduce la subjetividad en el Estado, obligándole a tecnificarse cada vez más para conservar por lo menos la apariencia de objetividad y neutralidad. Por otra, los derechos morales —en realidad derechos de la cultura—, en cuya consecución se hace radicar la realización de la libertad política, imponen su lógica inherente, radicalmente individualista —la del derecho subjetivo absoluto—, que les hace incompatibles con cualquier forma de integración social, en contra de la función primordial del Derecho. Naturalmente, se relacionan estos dos efectos con la aparición de las clases y la lucha de clases en torno a la propiedad —el pecado histórico original—,conforme a la regla enunciada por Schumpeter de que «la distinción y diferenciación social de clase sólo surgen y tienen un significado cuando los factores del medio cambian con suficiente rapidez.»[16] Los individuos reivindican entonces sus derechos como exigencias morales, agrupados en clases y grupos.

---

[14] *Science and the Modern World*, p. 91. Es una consecuencia del creciente predominio de la técnica, cuya fuente es la invención. Véase F. Dessauer, *Discusión sobre la técnica*, espec. 2. La invención del método de la invención es el origen del culto al método y de la creencia en una ciencia del método que, a la larga, ha disuelto las ciencias en «sus» métodos, al hacer de ellos el criterio normativo.

[15] La ideología excluye los escrúpulos de conciencia. Lo esencial es la supervivencia. «El poder de una ideología estriba precisamente en inducir a las gentes a someterse a sus dictados, sin vacilaciones ni escrúpulos.» L. von Mises, *La acción humana*, Vol. I, p. 323.

[16] «Las clases sociales», en *Imperialismo. Clases Sociales*, p. 175.

Estas reivindicaciones introducen la desorganización en la sociedad entera oponiéndose a toda legitimidad, lo que se intensifica al aplicárseles el método de la invención. Aunque llegue a constituirse una gran clase media —pues la clase determinante de estos movimientos ha sido y es todavía la burguesía en esa acepción específica—, siguen proliferando las infinitas reivindicaciones a que dan lugar los derechos morales, que llegan a la exigencia de que se considere normal lo antinatural de acuerdo con la evolución real o aparente de la cultura, que se convierte en fuente de referencia. La obsesiva atribución por los intelectuales del malestar social a las circunstancias económicas —a la propiedad «capitalista»— ha ayudado a difundir la creencia en que la única manera de impedir el dislocamiento final de la sociedad es hacer del Estado un órgano de seguridad social total. Eso incrementa todavía más la tendencia a «inventar» la realidad, ya que, a la verdad, el llamado conflicto económico está enraizado en otros intereses y formas de rivalidad que permanecen intactos tras cualquier cambio concebible limitado a la esfera económica.[17] Semejante error de percepción obliga al Estado pensante a evolucionar sin descanso en medio de la anarquía, prometiendo siempre más cosas, haciendo cada vez más cosas, fomentando frecuentemente más cosas e imaginando a menudo más cosas.

225. El nuevo Estado, cuya primera forma de gobierno fue el cesarismo napoleónico, según la fórmula «la confiance d'en bas, le pouvoir d'en haut», adecuada al carácter que atribuye Schumpeter a la burguesía,[18] fuente del Derecho, se convirtió en gran dispensador de derechos. De ahí su prestigio como Estado democrático y liberal, contra lo que protestaba Röpke, que consideraba «mala fe o ignorancia equiparar las ideas de democracia y liberalismo con las de 1798».[19] Estas últimas presuponen un concepto

[17] F.H.Knight, *Freedom and Reform*, p. 52.

[18] «El burgués fuera de su oficio y el profesional del capitalismo fuera de su profesión son figuras lamentables. Su líder espiritual es el 'intelectual' desarraigado, débil junco expuesto a todo impulso y presa de una ilimitada emotividad.» *Imperialismo...*, p. 130. «La sociología del intelectual» de Schumpeter en *Capitalismo, socialismo y democracia*, XIII.

[19] *Die Gesellschaftkrisis der Gegenwart*, p. 75. La historia del democratismo y el liberalismo se relaciona, decía Röpke (p. 77), con otras fechas que enumera: la carta federal suiza de 1291, la Carta Magna inglesa de 1215, la ley general sueca de Magnus Erikson (*ca.* 1350), la Petición de Derechos inglesa de 1626, el pacto del Mayflower de 1620, la federación holandesa de 1579, la declaración de derechos norteamericana de 1688, el Bill de derechos inglés de 1689, la declaración norteamericana de Independencia de 1776, la Constitución norteamericana de 1788 con sus enmiendas, las Constituciones suizas de 1848 y 1874. Habría que añadir a la lista las Cortes de

de democracia en contradicción con la concepción ateniense —aunque se tratase de hecho de un régimen oligárquico— y con la de tipo estadounidense, que en modo alguno presuponen el Estado. El normativismo jurídico descansa en el supuesto del Estado que, como horizonte límite de la existencia, crea el único orden jurídico posible. El Estado moderno niega la posición del monarca por derecho divino y su derecho a estar por encima de las leyes. Pero el Estado que las produce impersonalmente es también por definición *legibus solutus*, sin ninguna clase de responsabilidad ante la divinidad o el orden jurídico natural. El monopolio legislativo que consumó el Estado moderno constituye, después de la de las armas, su regalía más importante. Decía L. Duguit, el gran jurista positivista, que la concepción regalista se desarrolló a la sombra de la declaración de derechos de 1789, las constituciones de 1791, de 1793, del año III y, más tarde, la de 1848. Añadía que los juristas franceses y alemanes completaron de manera peculiar las teorías de la soberanía, llevando a cabo una notable construcción de la misma. Según las reglas de la nueva técnica jurídica, resumía Duguit con alguna ironía, «la soberanía es el derecho subjetivo de dar órdenes incondicionadas; el Estado es la nación personificada, establecida en un territorio y titular de ese derecho.»[20]

226. Agotada la efervescencia del primer momento, aún era muy fuerte la convicción, inspirada por las ideas inglesas y la tradición política liberal, de que el gobierno tiene que someterse al Derecho y su producción ha de seguir ciertas reglas, para que sea real la libertad política. Gracias a eso pudo ser contenida la tendencia estatista en el Estado de Derecho mientras no degeneró en «Estado legal» positivista en el que la ley espontánea se transforma en ley conscientemente obligatoria. La estatalidad, estructurada por el constitucionalismo, se organizó en formaciones políticas que conservaron el tono liberal, capaz de equilibrar durante algún tiempo el moralismo y la política. A fin de cuentas, el Derecho es el resultado de la dialéctica entre la Moral (las virtudes, especialmente la justicia) y la Política (la realidad fáctica). Pero el moralismo fraternal del «nuevo cristianismo»[21] —cuyo antecedente histórico se remonta a Joaquín de Fiore, Miguel de Cesena, Guillermo de Occam y otros franciscanos— descansa en la fe en el crecimiento económico ilimitado gracias a la técnica. Y esta fe acentuó

León de 1188. Precisamente en España apareció el sistema representativo antes que en cualquier otro país.

[20] *La transformación del Estado*, p. 89.

[21] «Dios ha dicho [afirma El Innovador]: Los hombres deben tratarse como hermanos en sus relaciones recíprocas; este sublime principio encierra cuanto hay de divino en la religión cristiana.» C.-H. de Rouvroy, Conde de Saint-Simon, *El nuevo cristianismo*, p. 7.

en sentido distributivo mecanicista la virtud de la justicia como propia del Estado, no de los hombres, como fundamento exclusivo de la moral pública,[22] sometiendo a ella la propiedad.

227. A la desposesión del pueblo de la libertad de armarse —contra el *derecho* de resistencia— y a la desposesión del Derecho —con la primacía del Derecho público y racionalizaciones jurídicas (codificaciones, etc.,)— se añadió ahora vigorosamente la pretensión de monopolio de la propiedad. El proceso de este aspecto de la lógica del estatalismo se ve muy bien en la transformación paulatina de las *contribuciones* y *tasas* —que presuponen un carácter voluntario, el consentimiento de los obligados al pago— en *impuestos*, que implican exigencia forzosa de contribuir a la existencia del Estado. Los famosos impuestos progresivos sobre rentas y bienes descansan en el supuesto no declarado de que no hay propiedad privada, sino que *todo*, incluido el trabajo, *es propiedad del Estado*. En este progresivo apoderamiento de libertades y derechos habría que incluir ya la apropiación de la libertad y el derecho de vivir: la imposición de planificaciones de la natalidad, incluido el aborto, de esterilizaciones, etc., más o menos forzosas. Ahora bien, al ser la propiedad una condición fundamental del Derecho, se atacó también la concepción tradicional. El moralismo, haciendo suya la concepción demonológica de la política, empezó a absorber poco a poco la Política y el Derecho y acabó desbordando el marco sentimental del Estado de Derecho.

228. La persecución del ideal abstracto de comunidad —cuyo paradigma emocional es la Iglesia, aunque el impulso intelectual viniera de la *pólis*[23]— para compensar el mecanicismo estatal justificó la expansión de la acción del Estado, mayor centralización y la conversión de la nueva

[22] «El nuevo cristianismo se compondrá de partes muy semejantes a las que integran hoy en día las diversas asociaciones heréticas que existen en Europa y América...; la doctrina de la moral será considerada por los nuevos cristianos como el elemento más importante; el culto y el dogma serán concebidos por ellos como elementos accesorios, cuyo objeto principal será fijar sobre la moral la atención de los fieles de todas clases.» Saint-Simon, *El nuevo cristianismo*, p. 15.

[23] Es conocida la «grecomanía» y el culto de la época a los romanos. Reprochaba por ejemplo Saint-Simon: «Todas las instituciones políticas que existían antes de la revolución quedaron entonces totalmente destruidas; el suelo estaba raso; el nuevo edificio podría construirse según el plano que los legisladores quisieran elegir; y, cosa increíble, la Convención, en vez de intentar suparar a los legisladores que la habían precedido creando nuevas instituciones, buscó en las experiencias sociales de los pueblos de la antigüedad una forma de gobierno para la nación francesa...[y] los gobiernos que siguieron a la Convención se mantuvieron dentro del círculo vicioso en que ésta había entrado.» *El sistema industrial*, pp. 115-116.

manera de entender el interés público,[24] como medio de realización de la comunidad, en *Triebfeder* propulsor de la *ratio status*, servidora de la forma distributiva de la justicia coherente con el comunitarismo, incluso laico y ateo: la justicia social sin referencia transcendente e inmanente y, en este sentido, en principio neutral. Interpretación equívoca de la justicia distributiva clásica en un momento de intensa secularización por aumento de la presión estatal, dejó de evocar la palabra justicia, escribió Jouvenel a este propósito en otro lugar,[25] una cierta manera de ser de los hombres, sugiriendo en cambio cierta configuración de la sociedad; no se aplica ya a actitudes personales, sino que apunta hacia ordenaciones colectivas. En lugar de pensar que se mejoran las relaciones sociales por la justicia como virtud de los hombres, se cree, por el contrario, que la instauración de una justicia en las instituciones produce un mejoramiento en los hombres. Eso hizo que los valores de la moral pública desplazasen a las virtudes de la moral tradicional. «Esta inversión —comenta Jouvenel— pertenece al estilo del pensamiento moderno, que hace que lo moral esté dominado por lo circunstancial», en definitiva por la cultura. La justicia social —idea que se nutre del fanatismo de la tradición estatal de la justicia mezclada confusamente con una abstracta caridad colectiva remedo de la *charitas* eclesiástica— constituye una causa principal del estatismo, pues expande hasta el infinito el aspecto administrativo del Estado. Está detrás de la revolución legal, el debilitamiento de las tradiciones de la conducta y la destrucción del sentido y el sentimiento del Derecho. No es un hábito sino una organización, un arreglo incesante de las cosas. La justicia, idea reguladora que debe armonizar la sociedad y hacer que reine en ella la paz, interpretada así, la divide y la desgarra. La estatalidad movida por la justicia social trastroca el orden natural de las cosas al transmitir su artificiosidad a la vida social, haciéndola más compleja a la vez que la desintegra, al dificultar la comunicación existencial.[26]

229. Decía el liberal doctrinario español Martínez de la Rosa que «todas

---

[24] Sobre el carácter ideológico de este mito, F. Rangeon, *L'idéologie de l'intérêt général*.

[25] *La soberanía*, p. 259.

[26] En torno a la debatida cuestión de la justicia social, A. Millán-Puelles, *Persona humana y justicia social*; J. Messner, *Ética social, política y económica a la luz del Derecho Natural*; J. Marías, *La justicia social y otras justicias*; F.A. Hayek, *Derecho, legislación y libertad*, Vol 2º: *El espejismo de la justicia social*. Sobre la envidia como resorte de la justicia social, H. Schoeck, *La envidia. Una teoría de la sociedad*, y G. Fernández de la Mora, *La envidia igualitaria*. Un importante replanteamiento liberal reciente del tema de la justicia social en M. Novak, *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*, 3.

las cuestiones relativas al régimen de un Estado se reducen a la resolución de un *problema práctico*; es decir, a averiguar cómo pueden realmente disfrutar más ventajas los individuos que componen una nación.»[27] Pero el espíritu del nuevo Estado, penetrado por la idea de revolución desde arriba para conseguir la libertad por la justicia, era más complicado: invirtió la relación psicológica entre el gobierno y la nación e hizo pasar el gobierno a manos de una élite ilustrada, homogénea en su concepción del mundo, que transmite esa concepción al resto de la sociedad. «Viene a ser algo así como un maestro y sus discípulos», escribe Jouvenel; con la particularidad de que esa idea de que uno enseña a otro que aprende, inherente a esta nueva concepción del gobierno, contribuye a la legitimación de quienes lo ejercen.[28] El nuevo Estado se arrogó la *auctoritas docendi*, que correspondía tradicionalmente a la Iglesia, como parte esencial de la *plenitudo iurisdictionis.*[29] Al triunfar la ideocracia en 1848, sustituyó a aquélla la filosofía de la historia como poder indirecto al que debe someterse la política. Dictadura intelectual que no sólo supone la desigualdad de las generaciones ante Dios, como se quejaba Ranke, puesto que presupone que las posteriores son moralmente mejores que las anteriores, sino que introduce el principio de desigualdad ante la ley, negando, por tanto, la idea de ley.[30] Pues, evidentemente, no puede ser tratado del mismo modo el que está de acuerdo con el sentido de la historia que quien no lo está. Simultáneamente, produjo una gran confusión la pretensión literaria de sustituir la «revolución desde arriba» por la «revolución desde abajo».

230. Se unieron otra serie de concausas, singularmente la creencia inherente a la revolución económica e industrial, difundida por el nuevo cristianismo, en que podrían resolverse todos los problemas de la humanidad mediante la ciencia y la técnica, que entonces no se distinguían entre sí. El moralismo estatal, guiado por la idea de justicia, se interpretó, siguiendo su

---

[27] *Espíritu del siglo*, p. 14. L. von Mises afirmaba en el mismo sentido, de acuerdo con Bentham, contra el moralismo que domina el pensamiento político moderno y contemporáneo, que la utilidad social constituye el único *criterio* de la justicia práctica, legal, la única guía de la legislación, pues no existe cosa tal como una ciencia normativa de lo que debe ser. *Theory and History*, pp. 54-55. Eso no está en contradicción con la doctrina del bien común, como parece pensar el mismo autor.

[28] *El Estado Moderno...*, p. 27.

[29] Según Augusto Comte, «la acción del poder espiritual [en el estadio positivo] consiste esencialmente en establecer por la educación las opiniones y los hábitos que deben dirigir a los hombres en la vida activa, y mantener a continuación la observancia práctica de las reglas fundamentales mediante una influencia moral, regular y continua, ejercida, bien sobre los individuos, bien sobre las clases.» *Considérations sur le pouvoir spirituel* (1826), p. 202.

[30] Cfr. G. Marcel, *Les hommes contre l'humain.*.p. 186.

propia lógica consecuencialista, como utilitarismo, una suerte de moralidad oficial que sustituye, por la dialéctica de los intereses,[31] la del bien y el mal propia de la conciencia moral, según había planteado ya Hobbes (y acentuó en cierta manera Bentham[32]). Confundiendo la economía, concebida como ciencia de la producción de riqueza, no de los medios para producirla,[33] con la técnica, a medida que se acentuó la tecnicidad se difundió la idea de que todo conflicto es de origen económico y los valores se reducen al dinero. El utilitarismo, atrincherado como atributo de la *ratio status* en el seno del Estado y como moral burguesa en la sociedad, mediados por la nación con la que se identificaban, informó también a esta última que se impregnó de la actitud científico-utilitaria.[34] Mas los intereses nacionales que excitan la emotividad son inagotables e imprecisos. Dependientes de la opinión, son asimismo más volubles, más egoístas; están siempre en movimiento, a diferencia de los puramente estatales, más reposados, objetivos, a largo plazo, calculables y definibles. Durante el Imperio napoleónico, comenta por ejemplo L. Díez del Corral, «el lazo que une al Emperador con su pueblo es fundamentalmente utilitario, y tan provechoso resulta, que la nueva sociedad se desarrolla con rapidez, y empieza pronto a dar señales de independencia. No bien comienza a palidecer la estrella del Emperador, adviértense signos inequívocos de desavenencia entre él y su pueblo.»[35] Nación y sociedad empezaron a desbordar la estatalidad con sus exigencias, no siempre compatibles. Socializada la conciencia como moral nacional, empezó la estatalidad a compartir con la sociedad, a través de

---

[31] Véase Sh.S. Wolin, *Política y perspectiva*. 9, VIII.

[32] Se discute la influencia de Bentham en el auge del colectivismo. Bentham era anticolectivista, aunque muchas de sus ideas pueden haber sido empleadas en ese sentido. Una sucinta exposición de la cuestión en W.H. Greenleaf, *The British Political Tradition*. I: *The Rise of Collectivism*, pp. 247-256.

[33] Por ejemplo, J.St. Mill definía como «objeto» de sus influyentes *Principios de economía política* (1848) (Observaciones preliminares, p. 45) «las leyes de la producción y la distribución y algunas consecuencias de carácter práctico que de ellas se deducen.»

[34] Hablando de la relación entre teoría económica y nacionalismo escribía F.H. Knight: «En una concepción individualista utilitaria, la libertad significa libertad para utilizar el poder, y la libertad económica, libertad para utilizar el poder económico, sin intromisiones o restricciones políticas. No hace falta decir —añadía Knight— que una libertad semejante puede convertirse en esclavitud para quien tiene escaso poder, pues, en la práctica, nuestra vida exige disponer de modo permanente de un mínimo de poder económico.» *Etica de la sociedad competitiva*, p. 295.

[35] L. Díez del Corral, *El liberalismo doctrinario*, p. 45. Esta condición humana la había advertido bien claramente Maquiavelo.

la nación, su adquirida condición entitativa, hasta hacer de ella la nueva fuente de las legitimaciones.

231. En suma, según Jouvenel, de la revolución surgió un régimen político nuevo, sin precedentes en Europa, carente de cualquier parentesco con el Antiguo Régimen, y sin semejanza tampoco con el inglés. Completamente alejado de la Iglesia, el espíritu del nuevo Estado-Nación es el de la comunidad de los fieles fecundado por el de comunidad genética de la *polis*. Ni transcendente ni inmanente, es una cosa-en-sí de cuyo ser emerge la realidad.

Desde el punto de vista de los conceptos políticos, este Estado se considera liberal, puesto que su objeto inicial era la libertad política, pero en la línea de Hobbes, Espinosa, Rousseau y la *ethocracia*, definida por P. Drucker como «la fe en la salvación por la sociedad», que vino a sustituir la salvación por la fe religiosa.[36] Como una concesión del Estado. Saint-Simon y Comte se consideraban liberales. Saint-Simon, «el Fausto francés», entendía el Estado moderno como Estado administrativo. Pues decía que el único medio para establecer el régimen industrial consiste en «reorganizar el sistema de las ciencias, de la educación pública, de la teología, de las leyes, de las finanzas, en interés de la producción, siendo necesarios para hacerlo sabios, teólogos, artistas, legistas y financieros.»[37]. Su genial discípulo expresó así el nuevo ideal de sociedad política: «La subordinación real de la política a la moral resulta directamente de que todos los hombres deben ser concebidos, no tanto como *seres* separados, sino como los diversos *órganos* de un único Gran-Ser. De esta manera, convertido cada ciudadano, en toda sociedad regular, en un funcionario público, estará siempre ejerciendo, bien o mal, su oficio, espontáneo o sistemático.»[38] El Gran-Ser es la figuración positivista de la Ciudad de Dios.

232. Decía Bertalanffy que «el siglo XIX y la primera mitad del XX concibieron el mundo como caos.»[39] Una de las causas era sin duda el desorden que se achacaba a la propiedad, el mal original. El Estado político objetivo de Hobbes y el Estado moral de Rousseau se combinaron para remediarlo, constituyendo el sistema normativo del Estado de Derecho. Ahora bien, la idea mecanicista de sistema presupone la primacía de la teoría sobre la

---

[36] *Las nuevas realidades*, pp. 30 ss. E. Voegelin pone como ejemplo de liberal estatista al comteano E. Littré, que se alejó del maestro porque con su neutralismo no era capaz de comprender el problema de la institucionalización del espíritu. *From Enlightenment to Revolution*, pp. 143 ss.

[37] *Catecismo político de los industriales*. Apéndice 1, p. 172.

[38] *Système de politique positive ou Traité de sociologie*, Vol. I, «Concl. Disc. prelim.», p. 363.

[39] L.von Bertalanffy, *General System Theory*, p. 198.

práctica. Prescinde del hecho de que «el fenómeno de la historia, íntimamente vinculado con la cultura, el lenguaje y la tradición», sólo se da en la especie humana.[40] Las filosofías de la historia, teologías secularizadas *more geometrico*, redujeron también esta última a un mecanismo, justificándose el constructivismo social por el fin sublime de erradicar el pecado histórico-político original. La sociología de Augusto Comte, teoría de la razón pública en la sociedad industrial, proporcionó la doctrina arquitectónica. Mas el problema del normativismo, al carecer de otro fundamento que una supuesta decisión colectiva, nacional, guiada tal vez por la ilusión técnica, estriba en el gravísimo peligro de desarrollar sistemas de dominación sin el *ethos* adecuado.[41]

1. El concepto del Estado de Derecho

233. El Estado de Derecho, convertido en dogma, plantea delicados problemas. La idea estaba en Hobbes, cuyo constructivismo juridicista abrió el camino para la liquidación de la política al preparar la transformación del pensamiento jurídico en legal que llevó a cabo Rousseau. Está también en Montesquieu,[42] jurista doctrinario del justo medio, que había descubierto en Inglaterra la libertad política y la representación. Su influencia acercó el liberalismo tradicionalista al Estado concebido como representativo, equilibrando la de Rousseau. Pero el *Rechtsstaat*, cuya idea tenía ya Federico el Grande,[43] fue una creación intelectual de Kant,[44] que consideraba a Rousseau el Newton del mundo moral. Desde el punto de vista de la historia de la ideas, no resulta difícil coincidir con la interpretación que MacIntyre hace de la revolución francesa como un intento de introducir por medios políticos la cultura nórdica protestante para abolir el *gap* «entre las ideas francesas y la vida social y política francesa».[45] Y el *Rechtsstaat* es un concepto con el que reconoció Kant (1724-1803), «el Robespierre de la filosofía alemana», la revolución francesa como expresión política de un pensamiento afín al suyo, que sirvió para reconciliar la realidad y las ideas; a la verdad, el imperativo categórico y el Estado.

234. El gran filósofo alemán negaba el valor de la tendencia natural,[46]

[40] L. von Bertalanffy, *General System*..., p. 209.

[41] Cfr. R. Guardini, *El Poder*, pp. 27-28.

[42] Véase J. Vallet de Goytisolo, *Montesquieu. Leyes, gobiernos y poderes.*

[43] Véase G. Dietze, *Liberalism Proper and proper Liberalism*, pp. 31-32.

[44] F.A. Hayek, *Los fundamentos de la libertad.* XIII.

[45] *After Virtue*, p. 37.

[46] J. Pieper recuerda que «por naturaleza» equivalía desde San Agustín a Kant a «por

puesto que la razón práctica no se sirve de criterios externos a ella misma. Las únicas modalidades de comportamiento que estimaba Kant moralmente meritorias, decía K. Lorenz, son «aquellas que se forman con la previsión de sus consecuencias». Resumía así la pregunta categórica kantiana: «¿Puedo promover a ley natural la máxima de la acción recién proyectada, o tal vez resultaría en este caso contrario a la razón?» Lo que, traducido al lenguaje de la sociología biológica, equivale a preguntarse si la acción proyectada preserva o no la especie y la sociedad.[47] Kant no parte de la realidad natural. Buscaba un Derecho «según las exigencias de la razón pura», es decir, «un Derecho racional y *a priori*». Es el mentor del Estado racional, «del Estado transparente».[48] El *Rechtsstaat* es un producto del pensamiento constructivista.

235. El precavido racionalismo moral de trasfondo pietista[49] constituye el meollo de la concepción kantiana del Estado de Derecho. Expresión que debe gran parte de su prestigio a que se considera, equívocamente, versión continental del gobierno inglés de la *rule of law*.[50] Puede ser cierto en intención, pero no por el resultado. Por lo pronto, la trayectoria histórica es muy distinta. El gobierno de la *rule of law* es producto de la evolución. El Estado de Derecho está pensado para ser injertado en una historia diferente, casi para inaugurar una historia. Su presupuesto era el Estado de Naturaleza, algo así como un punto cero de partida, a pesar de la crítica de Hume, que no despertó a Kant de su sueño dogmático en este punto. Es, como el de Hobbes, un Estado jurídico cuyo espacio estrictamente político, el de la soberanía, está organizado por el derecho público. Pero como Kant ordenó la sumisión al Estado de todo el derecho, no sólo el público, puesto que ha de ser estrictamente racional, una creación científica, su espacio es el de la sociedad entera. El Estado kantiano

---

creación». *La fe ante el reto de la cultura contemporánea*, p. 154. A esto se refería la idea liberal de libertad natural.

[47] *Decadencia de lo humano*, pp. 124-125. En sentido parecido se maravillaba L. von Bertalanffy de que Kant «no mencionase la *vida*, ni como organización milagrosa del organismo vivo ni como el microcosmos mental que abarca el universo físico.» *General System...*, p. 197.

[48] F. Prieto, *Historia de las ideas...*, Vol. III-2, p. 357 y p. 378.

[49] V. el sugerente escrito, algo radical a veces, de J.E. Spenlé, *La pensée allemande de Luther a Nietzsche*.

[50] «Para que conserve su conexión el 'imperio de la ley' con el concepto de Estado de Derecho, es necesario introducir en el concepto de ley, advertía C. Schmitt, ciertas *cualidades* que hagan posible la distinción entre una *norma jurídica* y un simple *mandato* a voluntad o una *medida*.» *Teoría de la Constitución*, p. 161. Cfr. M. Oakeshott, «The Rule of Law», en *On History and other Essays*, y G.Dietze, *Liberalism Proper...*, espec. I.

viene a ser la sociedad planificada por la legalidad —Kant estaba a favor del papel activo del Estado—, que tiene que ser portadora de moralidad en el sentido de Rousseau y respetar, no obstante, la autonomía moral —la *auctoritas* particular—. En último análisis, su objeto es acabar con la política para instalar la paz perpetua, conforme a la actitud moderna señalada por Marramao.

236. En Kant, dice A. Truyol, «el derecho tiene el mismo fundamento que la moral».[51] «Su teoría del derecho constituye una aplicación de su sistema general de ética al dominio del derecho», decía H. Cairns.[52] «Concibe el derecho —apostilla J.M.ª Rodríguez Paniagua— como una decadencia o deficiencia respecto de la moralidad y, por tanto, lo que encuentra deseable es su eliminación final o absorción por la moral.»[53] Dejando aparte la implicación anarquista, se da la particularidad de que, como el Derecho sólo vale si es garantizado por el Estado, la coacción constituye un requisito imprescindible[54] para realizar la moralidad. El Estado de Derecho nació bajo la advocación del Estado Moral de Rousseau. Kant «no concibe el Estado antropológicamente —como consecuencia necesaria de la necesidad natural del hombre— ni teológicamente —como consecuencia de la sociabilidad inculcada en él por Dios— ni sociológicamente —como resultado de convención social motivada utilitariamente—, sino metafísica y jurídicamente —como exigencia incondicionada de la razón práctica, es decir, necesidad jurídica *a priori*.»[55]. El *Rechtsstaat* kantiano, políticamente nulo, es en todo caso mucho más democrático —en el sentido moral de la democracia— que liberal.

237. No obstante, la ambigüedad del pensamiento kantiano puede sugerir una concepción liberal. Escritores inequívocamente liberales como Mises, Popper o Hayek elogian a Kant y su Estado de Derecho, evidenciando cierta ingenuidad ante lo político y la política. La cosa es muy discutible si se distinguen las dos formas principales de liberalismo. Su misma teoría constitucional era autocrática en aspectos importantes y preparó el camino en este sentido.[56] El argumento obvio contra el liberalismo de Kant es que rechazó el derecho de resistencia fundándose en que se opone al concepto del Estado como condición de la realización del Derecho. Desde

---

[51] *Historia*..., T. 2, p. 394.

[52] *Legal Philosophy from Plato to Hegel*, p. 391.

[53] *Historia del pensamiento jurídico*, p. 251. Kant «anticiparía la utopía o aspiración de la teoría marxista a la eliminación del Derecho y del Estado».

[54] Sobre el nihilismo jurídico que se desprende de los misterios del imperativo categórico, G. Rose, *Dialectic of Nihilism*.

[55] Ch. Ritter, «Immanuel Kant», p. 339.

[56] H. Cairns, *Legal Philosophy*..., p. 438. Cfr. G. Dietze, *Liberalism Proper*..., IV.

su punto de vista formalista y antipolítico, es absolutamente correcto. La resistencia ya había perdido en Hobbes su condición de derecho al admitir sólo el hecho, si el soberano no es bastante fuerte para garantizar la paz. Kant hizo posible la conversión del Estado de Derecho en Estado Legal (*Gesetzstaat*), en el que, paradójicamente, si se tiene en cuenta el ideal kantiano, lo que importa del derecho positivo no es la justicia sino la seguridad según la ley. Su optimismo ilustrado le hizo conceder en cambio un papel decisivo para conservar la libertad a la crítica y la discusión,[57] en la línea del liberalismo espinosista. Kant era un mecanicista, como le acusó Goethe, cuyo formalismo excluye todo contenido ético-material.[58] Debe tenerse en cuenta la cruel opinión de M. Villey: «Si decimos que la *Rechtslehre* kantiana representa la coronación del racionalismo jurídico, señala también el apogeo de la ignorancia del derecho.»[59] El liberalismo de Kant era regalista.

238. El Estado de Derecho sólo es liberal en la medida en que es político. Pero este es el núcleo del problema. Al establecerse la distinción entre la moral privada y la pública como moral del Estado, resulta esencial la diferenciación entre legalidad y legitimidad. Pero legitimidad no alude aquí a una cuestión de derecho objetivo extraestatal, sino a la moralidad de la política estatal según la opinión, no la del Derecho.[60] La ley injusta obliga aunque sea rechazable moralmente, puesto que el derecho de resistencia es incompatible con el Estado,[61] orden por coacción que aspira a someter la política a la legalidad. Constituye un tópico que toda forma estatal es en mayor o menor grado Estado de Derecho. Curiosamente una de las razones para considerarlo liberal es su apoliticismo —evidente en Kant—, que influyó ciertamente en el liberalismo, facilitando su reducción a ideología del «capitalismo». El Estado de Derecho sólo es liberal en el

[57] A. Truyol, *Historia...*, p. 400.

[58] Aspecto en que insiste H. Welzel, *Introducción a la Filosofía...*, pp. 175 ss. Un problema del Estado de Derecho consiste en que el único límite del poder sea el derecho, cuya producción se arroga el mismo Estado, no instituciones como la propiedad o el autogobierno, que quedan a merced de la legislación.

[59] *Critique de la pensée juridique moderne*, p. 149.

[60] Tal es la opinión de N. Bobbio, que considera legitimidad y legalidad atributos del poder. *Contribución a la teoría del Derecho*, p. 298. Cfr. la crítica de C. Martínez-Sicluna y Sepúlveda, *Legalidad y legitimidad: la teoría del poder*, p. 11 y otros lugares. A. Passerin d'Entrèves advierte que hablar de legitimidad sólo tiene sentido en relación con la *auctoritas*: *La noción del Estado*, p. 161. En el Estado legalista, que descansa en el poder y no reconoce la existencia de un Derecho previo, extraestatal, es imposible esta referencia, pues confunde Poder y Derecho, que son irreductibles.

[61] Aunque diga el art. 20, 4.º de la *Ley Fundamental de Bonn* que «todos los alemanes tienen derecho a la resistencia cuando no fuere posible otro recurso».

sentido del liberalismo estatista: garantiza la libertad jurídica, pero a cambio de limitar la libertad de la voluntad, como decía Rousseau que pasaba en el contrato social.[62]

239. Fichte (1762-1814), muy influido, además de por Espinosa y Kant, por Rousseau y la Revolución Francesa cuyo nacionalismo extrapoló a Alemania, sostuvo el contractualismo y el estado de naturaleza, y fue el primero en formular una doctrina mecanicista estricta del Estado de Derecho acorde con los intereses de la nación. Absolutizó el poder de la conciencia por considerarla incapaz de errar, según la creencia, típicamente ilustrada, de que basta la libertad de pensamiento para impedir la coerción de la libertad.[63] Eso le permitió atribuir valor moral al socialismo en coherencia con su concepción nacionalista del Estado, siendo uno de los principales promotores de su versión contemporánea.[64] En su cerrado Estado Nacional Racional, vienen a ser la misma cosa la moral, lo jurídico y lo social, de tal manera que, decía H. Heimsoeth, «el ordenamiento jurídico y el mismo Estado pueden llegar a ser, para nosotros, deberes.»[65]

240. La concepción del *Rechtsstaat* de Hegel (1770-1831), admirador de Hobbes pero muy influido por Goethe (y Schelling), está más en la línea del liberalismo político organicista de Althusio y Montesquieu. Rechazó el estado de naturaleza y criticó el estatismo mecanicista de Fichte. Sin embargo, no logró desprenderse del eticismo comunitarista y unió estrechamente los dos *logoi* —con primacía del cristiano—, concibiendo el Estado como organismo de la libertad, en gran medida según el ideal de la *pólis:* «la admiración —comenta M. Alonso Olea— le hace a veces olvidar que la ruptura comunitaria de la *pólis* es clara ya en Sócrates.»[66] Con todo, Hegel, que tenía un gran sentido político, fue escasamente constructivista, aunque su Estado resulte en definitiva más moral que político, por la excesiva dependencia del Derecho respecto de la Moral. Los famosos *Fundamentos de la Filosofía del Derecho* hubieran podido titularse *Filosofía del Derecho moral*.[67]

---

[62] R. Zippelius, *Das Wesen des Rechts*, p. 151.

[63] V. su *Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos.*

[64] *Der geschlossene Handelsstaat*, publicado en 1800, es una obra capital a este respecto.

[65] *Fichte*, p. 229.

[66] *Variaciones sobre Hegel*, pp. 83 ss.

[67] Entre la literatura a favor del liberalismo de Hegel, que ya había defendido R. Haym: J.Ritter, *Metaphysik und Politik*; E. Weil, *Hegel et l'État*; B. Bourgeois, *La pensée politique de Hegel*; D. Rosenfield, *Politique et liberté. Structure logique de la Philosophie du droit de Hegel*; J.C. Pinson, *Hegel. Le droit et le libéralisme.* También la discusión del tema en el conjunto del pensamiento alemán por L. Krieger (*The German Idea of Freedom*), a quien se le escapa que una concepción organicista puede ser liberal. F.

La obra del liberal W. von Humboldt (1767-1855) *Los límites de la acción del Estado*[68] refleja la desazón que ha sentido siempre el genuino pensamiento liberal ante el Estado, que suele traducirse en una especie de reduccionismo del liberalismo a la actitud de que ha de ser limitado por el Derecho —idea en que participaba Hegel—, lo que le lleva hacia el Estado liberal de Derecho.

241. La teoría contemporánea de la estatalidad ha estado dominada por la doctrina alemana del Estado de Derecho.[69] Después de Hegel, la doctrina fue elaborada desde puntos de vista más jurídicos e influidos por la concepción angloamericana de la *rule of law*, aunque no dejaran de estar condicionados por su origen.[70] La idea es que en el *Rechtsstaat* prevalece el *Recht* (Derecho), algo que ha sido considerado derecho durante generaciones y que refleja el Derecho natural en tanto ha sido sancionado y aceptado por el *Volk* (pueblo).[71]

El neokantiano Kelsen, su último gran teórico, ha llamado la atención sobre la afinidad entre teología y jurisprudencia. Una determina el universo conceptual que rige la vida humana respecto al más allá, la otra el del aquende. El Estado de Derecho, creador y legitimador del Derecho, encierra la vida en su jaula legal, impersonalizándola: «La soberanía sólo es concebible dentro del marco de lo normativo», escribe Kelsen.[72] O sea, de acuerdo con la concepción del Derecho como expresión formal de la moralidad que emana del Estado. La doctrina kelseniana suministró una nueva teoría de conceptos pretendidamente independiente de la teología,

---

Fukuyama reivindica el liberalismo de Hegel a quien, «más que considerarle el campeón del Estado, se le podría entender también como el defensor de la sociedad civil...» *El fin de la Historia y el último hombre*, p. 101. La Prusia de la época de Hegel fue bastante liberal a pesar del tópico.

[68] Sólo pudo influir tardíamente. La obra no se publicó completa hasta 1851. V. la nota preliminar de J. Abellán a su edición española.

[69] Para la evolución de la doctrina del Estado en Alemania, muy influida por Federico el Grande, F. Berber, *Das Staatsideal...*, pp. 365 ss, aunque se limita prácticamente al punto de vista filosófico.

[70] F.Ch. Dahlmann (1785-1860), el más liberal de todos, R.von Mohl (1799-1875), el más importante abogado del *Rechsstaat*, expresión que utilizó en 1832, fuertemente influido por el constitucionalismo estadounidense, el muy influyente F.J. Stahl (1802-1861), que hizo famosa su expresión «el Estado tiene que ser un Estado de Derecho», J.K. Bluntschli (1808-1881), L. von Stein, R. Ihering, R. von Gneist, entre otros. No concebían el *Rechsstaat* limitado por la razón, como Kant, sino autolimitado por el derecho positivo. Sobre el concepto de Estado de Derecho, C. Schmitt, *Teoría de la Constitución*, 12-16, y otros escritos.

[71] G. Dietze, *Liberalism Proper...*, p. 36.

[72] *Teoría general del Derecho y del Estado*, p. 225.

pero no de la tradición estatal, muy cercana a la concepción del Estado como organismo moral de la libertad, ya que el deber ser jurídico condiciona el ser y la teoría determina la práctica. Kelsen vacía el Estado de todo contenido sociológico[73] y lo reduce al Derecho, con el que se confunde como una instancia normativa de la conducta. «El Estado es —según Kelsen— el orden de la conducta humana que llamamos jurídico, el orden hacia el que se orientan las acciones del hombre, o la idea a la que ciñen su comportamiento los individuos.»[74] No sólo descansa en una decisión global, cuyo trasfondo es la abstracción contractualista, sino en un acto de *fe en el Estado*, que hubiera sido inconcebible para un hombre del siglo XVIII. El *Rechtsstaat* es para Kelsen Estado de Derecho «no porque esté el Estado bajo el Derecho, sino porque establece el Derecho.»[75] El Estado de Derecho es el dios mortal hobbesiano despolitizado.

242. Déspotas ilustrados, como Federico II el Grande o Napoleón, dotados de gran sentido político, creían que el mando es a pesar de todo cosa personal. Pero a partir de la Gran Revolución triunfó el positivismo, cuyo talón de Aquiles consiste en que los «hechos» son sin embargo abstracciones a las que se llega, decía Whitehead, cuando se limita el pensamiento a las relaciones puramente formales «que disfrazan la realidad final».[76] Después de aquel gran acontecimiento se vio el Estado como un hecho objetivo, tan independiente de la acción humana que podía reducirse al Derecho, impersonalizando el mando y despersonalizando el poder. El Estado de Derecho heredó así la posición del monarca absoluto, pero sin conexión con la divinidad, a la que sustituye sin más, pues la pretendida soberanía de la nación es una ficción. Hasta Hegel, a pesar de su atracción por las fuertes personalidades, llegó a sentir el Estado como un ser, una cosa-política-en-sí.[77] La teoría del Estado de Derecho, aunque no se propusiera ser teología mundana, acabó por serlo, ocultando la distinción luterana entre los dos reinos. A partir de ahí, establecida la identidad entre moral y social, resultó fácil concebir la legislación como desarrollo de prescripciones morales derivadas de la constitución, tabla de la ley de cada pueblo.

243. El Estado de Derecho de Hobbes era aún político: afectaba sólo al Estado, mantenía la distinción entre lo eclesiástico y lo estatal, lo político y lo social y la personalización de la decisión. La doctrina del Estado de Derecho suplanta claramente la Iglesia por el Estado, en la medida

---

[73] V., no obstante, D. Melossi, *El Estado del control social*, pp. 102 ss. En opinión de Melossi, Kelsen intenta alcanzar la democracia en contra del Estado.

[74] *Teoría general..*, p. 224.

[75] G. Dietze, *Liberalism Proper...*, p. 19.

[76] *Modos de pensamiento*, p. 29.

[77] J. Fueyo, «La filosofía del orden político», en *Estudios de teoría política*, p. 259.

en que su actividad legislativa no se ocupa tanto de garantías y prohibiciones como de prescripciones y regulaciones, de determinar formas de la conducta social,[78] que, como se refieren a este mundo, implican el establecimiento de coacciones temporales que las hagan exigibles. Esto sucedió sobre todo a partir de determinado momento de la evolución del Estado de Derecho. Principalmente desde el triunfo del positivismo legal en 1848. La tabla de la ley constitucional dejó de ser paulatinamente sólo un conjunto de garantías formales frente al Estado y se hizo tabla de la ley de las transformaciones sociales, con el parlamento como tabernáculo. En el Estado de Derecho, al ponerse «un poder espiritual en lugar de una autoridad personal» (*Rechtspersonen*), o sea, al poner la vida «bajo la dominación de normas, fuerzas espirituales»,[79] el movimiento y la crisis de las ideas conmueve hondamente la estatalidad con carácter permanente. Las constituciones, que son la esencia del *Rechtsstaat*, han llegado a ser la primera forma de planificación de la vida social. En cuyo caso, las garantías que contienen acaban por subordinarse en la práctica a mandatos concretos sobre lo que *debe ser* el orden social,[80] entendido como estructura mecanicista, un sistema, no una forma.

244. Benjamín Constant se quejaba de que las leyes podrían prohibir tantas cosas que llegasen a abolir totalmente las libertades. No contaba con que se pudiera prescribir constitucionalmente conductas. Sin embargo, la legislación regalista, legitimada directamente por la constitución a la que se atribuye autoridad impersonal, constituye hoy el instrumento preferido para «organizar» la «libertad» en nombre del «pueblo», según los deseos y caprichos del legislador. Se acepta sin dificultad que el Estado tutele al ciudadano mediante políticas de prevención y otras cauciones, y se considera normal que practique el placer de saberlo todo de todos, y de dirigirlo todo. Como, por otra parte, es el normativismo del Estado de Derecho un sistema en el que ha de parecer voluntaria la obediencia obligada, fomenta y espolea la tendencia natural de la democracia a la tiranía de la opinión[81] a través de las mayorías (o de minorías que las manipulan), cuyo origen

---

[78] Sobre «social» sinónimo de «moral», F.A. Hayek, *La fatal arrogancia*, pp. 183 ss.

[79] H. Krabbe, *Die moderne Staatsidee*, p. 9.

[80] Se equivoca sorprendentemente P. Drucker al afirmar que «fuera de los países totalitarios, sólo en Estados Unidos se ha atrevido el gobierno a ordenar cambios en los valores sociales o la conducta individual.» *La sociedad poscapitalista*, p. 127. Basta mencionar los generalizados sistemas fiscales, que no sólo determinan, condicionan e imponen conductas, sino que conculcan garantías constitucionales concernientes a la intimidad, la propiedad, etc., sin que se produzca la menor excitación.

[81] A través de la identificación entre moral y social se le atribuye valor moral, no sólo político, y, por tanto, se equipara a la verdad.

es la absolutización nominalista del derecho subjetivo. Contra esa forma de tiranía democrática pseudoliberal escribió en 1859 Stuart Mill, advertido por Tocqueville, su famoso ensayo *Sobre la libertad* en defensa del derecho de las minorías. Pero ya se quejaba Mises hace muchos años, cuando los *mass media* eran mucho menos formidables, de que «la opinión pública ha adoptado una serie de dogmas, para atacar los cuáles hay cada vez menos libertad»,[82] porque atentaría contra los supuestos espirituales del derecho del Estado de Derecho.

245. Para el liberalismo político, el Estado de Derecho es una acomodación de compromiso[83] con el liberalismo regalista, aceptable en las condiciones continentales. Su supuesta neutralidad, por la presunta abolición o sometimiento de la política al Derecho, puede dar lugar, advertía B. Leoni hacia 1960, a «una posible guerra legal de todos contra todos, llevada a cabo con las armas de la legislación y la representación»,[84] lo que en parte está ocurriendo ya. El papel de la ley en los buenos tiempos del Estado de Derecho consistía en «la identificación de los intereses del pueblo con el poder del Estado por medio de la forma del gobierno representativo.»[85] Pues en un Estado liberal la ley no es ni la 'orden de un soberano' ni el fallo inapelable de un dictador, sino la identificación de los intereses del pueblo con el poder estatal por medio de la forma de gobierno representativo. «La ley sólo es válida si incrementa la esfera de libertad individual y colectiva.»[86] Sin embargo, dada la expansión del derecho público por exigencias de la creciente tecnicidad estatal, a costa del privado, hace tiempo que no cabe afirmar que suceda así. Ha dado lugar en cambio a la especie de esquizofrenia social que lleva a que el ciudadano, aprovechando el furor de legislar, pida al Estado cosas que implican que legisle contra su condición de hombre libre, creyendo que obtiene beneficios. El resultado es la servidumbre voluntaria.[87] En vista de la evolución de las cosas, tal vez consista la mayor aporía del Estado de Derecho en esa contraposición entre el ciudadano y el libre: en la degradación de la idea de ciudadanía, una cualidad que perfecciona al ser libre, en instrumento contra la libertad.

---

[82] *Omnipotencia gobernamental*, Introd., p. 27.

[83] Es lo que reprochaba Comte a los liberales doctrinarios y el principal reproche de muchos adversarios contemporáneos.

[84] *La libertad y la ley*, Introd., p. 29. V. la crítica de G. Sartori al Estado de Derecho en *Aspectos de la democracia*, espec. 309 ss, y en la nueva edición de esta obra con el título *Teoría de la democracia*, pp. 400 ss.

[85] Lo que empezaron a dudar, entre muchos otros, Bentham, el primero en denunciar el Estado como Estado de clase, Marx, Tocqueville, Stuart Mill, etc.

[86] J.S. Schapiro, «Was ist Liberalismus?», p. 31.

[87] Véase A. García-Trevijano, *Del hecho nacional...*, 2.ª, I.

2. El Estado Romántico

246. El Estado Romántico fue la forma política de la Restauración tras la caída de Napoleón. Forma, históricamente, de transición, puesto que el nuevo mundo se configuró justamente entre 1815 y 1830.[88] Su doctrina procede del último decenio del siglo XVIII,[89] y su modelo es, asimismo, el francés.[90]

El nuevo monarca, Luis XVIII, se sintió obligado a otorgar la Carta constitucional de 4 de junio de 1814, que mantuvo después del interludio de los Cien Días,[91] pues entendía que debía fijar límites a su poder para no volver a las disputas de 1789. Otorgada y no impuesta como quería el Senado, pretendía conservar intactos la autoridad de derecho divino —cuya vigencia era ya prácticamente nula— y el principio de legitimidad histórica al que, según Talleyrand, se reducía la Restauración. Recogía muchas garantías liberales, pero tenía dos defectos: la insistencia en el carácter gracioso del otorgamiento y no tener en cuenta que el reconocimiento de una representación (censitaria) de toda la nación y la limitación del poder real exigían como complemento un Parlamento. Se dio la paradoja de que la monarquía de Luis XVIII y Carlos X fuese constitucional pero no parlamentaria. Es decir, reconoció el derecho de los franceses, aunque limitado por el censo, a la ciudadanía, pero no con todas sus consecuencias. Pues ciudadanía significa que «la libertad del ciudadano en cuanto tal —vale decir, la de todos los ciudadanos— es algo limitativo de la libertad del gobernante, y la libertad del gobernante es algo que pone límites a la libertad de todos los ciudadanos.»[92]

247. El Estado romántico sólo fue restaurador superficialmente. Por lo pronto, se asentó en el trastrueque del lugar de la nación llevado a cabo por la revolución. Tampoco alteró la rigurosa centralización llevada a cabo por la revolución conforme a la tendencia universal del Estado moderno. La Restauración conservó su lógica mecanicista y el poder de aquellos dos monarcas fue más absoluto que el de sus predecesores, gravitando la administración con mayor intensidad sobre los franceses, que, políticamente, no podían hacer nada. Al carecer de representación debidamente

88 Véase P. Johnson, *El nacimiento del mundo moderno*.

89 W. Naeff, *La idea del Estado en la Edad moderna*, p. 146.

90 Véase G. de Bertier de Sauvigny, *La Restauración*.

91 Napoleón conservó la Carta: «dando de lado a la dictadura y a la revolución —aunque sin dejar de utilizarlas del todo en su juego político—, optaría por acomodar al gusto de la burguesía liberal las tradiciones y el personal del Imperio y hacerse monarca constitucional.» L. Díez del Corral, *El liberalismo doctrinario*, p. 71.

92 A. Millán Puelles, «Limitaciones de la libertad política», p. 8.

articulada, seguían siendo súbditos. «Ahora —escribía el liberal Benjamin Constant, una de las figuras más importantes del período[93]— no hay nación más que en la capital.» El centralismo estaba además muy en consonancia con la nostalgia de la comunidad del nacionalismo romántico, que llegaba a sostener, invirtiendo la teoría del contrato social, que no son los hombres quienes crean el Estado sino el Estado quien forma a los hombres.[94] Afirmación que evidencia el peso de la estatalidad.
Pero el *demos*, que estaba imponiéndose en los Estados Unidos en 1828, llegó a París el mismo año.[95] Y en condiciones tan diferentes, allí una economía de frontera, aquí un espacio vinculado desde siglos, su visión de la realidad tenía que ser forzosamente distinta. La propiedad era en Europa una gran cuestión, destinada a convertirse en principal.

248. La revolución de julio de 1830 destronó a los Borbones y dio por fin el poder a la [gran] burguesía. Apenas tuvo otra causa, además de la agitación del *demos*, que el hecho de que esta clase, protagonista de la Gran Revolución, seguía excluida de la vida política. Schumpeter reconocía a la burguesía cierta aptitud para la administración municipal, que es como una administración de negocios; pero creía que, sin la protección de algún grupo no burgués, está políticamente desamparada y no sólo es incapaz de dirigir su nación, sino de defender sus intereses de clase; «lo que significa tanto como decir que necesita un amo».[96] No pensaban así aquellos burgueses, o, por lo menos, los intelectuales que les representaban. Lo dijo el mismo Constant en un discurso ante la Cámara el 6 de abril de 1829: «¿En que consistían las ideas políticas de la burguesía hace cuarenta años? El nombre de libertad despertaba sus emociones generosas; mas la organización de la libertad, los límites de los poderes, el establecimiento de las garantías, todos estos pensamientos le eran desconocidos, y de ahí nuestras desgracias.» En cambio, «hoy en día, y lo digo sin creer que me estoy permitiendo una exageración, la masa de la clase intermediaria está más adelantada en política práctica que Mably o Rousseau.»[97] La verdad es que, tras la revolución de 1830, la burguesía encontró su grupo protector en los intelectuales y políticos conocidos como liberales doctrinarios, en buena parte de extracción aristocrática. Vencidos finalmente, después de 1848 Napoleón III fue el amo.

---

[93] «La doctrina liberal bajo la Resturación es, ante todo, Benjamin Constant.» A Jardin, *Histoire du libéralisme politique de la crise de l'absolutisme à la constitution de 1875*, p. 228.

[94] W. Naeff, *La idea del Estado en la Edad moderna*, p. 148.

[95] P. Johnson, *El nacimiento del mundo moderno*, pp. 817 ss.

[96] *Capitalismo, socialismo y democracia*, p. 189.

[97] *Écrits et discours politiques*, t. II, p. 135.

249. Con esa oposición soterrada de la burguesía, descontenta con la sociedad política de la Restauración que no la dejaba participar en el gobierno y considerándose en cambio la clase más importante, como mostró expresivamente el conde de Saint-Simon en su famosa parábola, el Estado de la Restauración fue más sensible a la aspiración romántica a reorganizar la vida comunitariamente. «Frente a los planes racionalistas e innovadores del siglo XVIII, proclámase el ideal de una vida arraigada, vinculada por los lazos tradicionales del individuo y de la sociedad.»[98] En el Estado romántico, bajo el signo de la reacción contra la Ilustración[99] y el imperio estatal, cuyo mecanicismo se atribuía a la industria y al espíritu de la burguesía, se exaltó la Edad Media frente a la nueva sociedad industrial y sus consecuencias, a las que se achacaban el dolor, la desgracia y la infelicidad del tiempo presente, que se convirtieron en valores (contravalores). Comenzó a olvidarse que la finalidad *natural*, aunque indirecta, de la política es la felicidad individual —que habían tenido muy en cuenta los norteamericanos— y a considerarse seriamente la posibilidad de un estado felicitario colectivo, conseguido mediante la acción política directa promotora de fraternidad, exaltándose a este fin la nación y la estatalidad.[100] En realidad fue la nación lo que sustituyó emotivamente la desaparecida e irrecuperable organicidad que había conservado más o menos la sociedad hasta la revolución, aunque el Estado la hubiese socavado poco a poco. A la verdad, como dice Fraga Iribarne, «fue probablemente el inglés Burke el último pensador que vio el 'carácter orgánico' en una sociedad *existente*.» De modo que «lo que buscaron un Carlyle, un Ruskin, un Maistre —cita Fraga *ad exemplum*-fue un *modelo* medieval más que una realidad.»[101] La idea de comunidad se articuló según ese modelo —concepto mecanicista[102]—, que encajaba bastante bien con los abstractos ideales *ethocráticos*, Rousseau y la ciudad antigua, en medio de los ingentes cambios sociales e históricos que empezaban a transfigurar la vieja sociedad europea.

250. Ideológicamente, tuvo, pues, este Estado, en el que daba el tono la vieja clase dirigente, marcado carácter pseudo-orgánico, en aparente contradicción con el mecanicismo de la estatalidad, que fue atribuido al

---

[98] L.Díez del Corral, *El liberalismo doctrinario*, p. 3.

[99] Véase H.G. Schenk, *The Mind of the European Romantics*.

[100] Para el panorama de las ideas políticas,D. Bagge, *Les idées politiques en France sous la Restauration*.

[101] M. Fraga Iribarne, «Cambio social y reforma política», en *Legitimidad y representación*, p. 27.

[102] «El modelo que construye la ciencia natural nos parece más serio, más importante y más real que la realidad vivida.» H. Pietschmann, *Das Ende des naturwissenschaftlichen Zeitalters*, p. 29.

liberalismo.[103] Este intelectualismo pseudo-organicista fomentó aún más el imperio de la abstracción en la política.[104] Por una parte, propendió a desconectarla de la realidad; por otra, a transfundir la estatalidad a la sociedad: la trinidad Sociedad-Nación-Estado debía formar una unidad inextricable, una Comunidad, que era como entendía el romanticismo la sociedad orgánica. Difundieron vigorosamente esas ideas Chateaubriand, que fue ministro de Luis XVIII, Claude de Saint-Martin, J. de Maistre y el vizconde de Bonald, el suizo Luis von Haller, el alemán A. von Müller, y los ingleses Th. Carlyle, J. Ruskin, etc., junto a Saint-Simon, Comte, Schelling o Coleridge, sucesor intelectual de Burke al frente de la escuela conservadora en Inglaterra. Todos ellos contribuyeron, junto con multitud de literatos y artistas, hipersensibles al emotivismo comunitarista, a preparar el ambiente en que se desarrollaron las tendencias posteriores. La reconstrucción —o recuperación— de la sociedad orgánica como Comunidad moral, mediante la acción mecánica del Estado, constituyó en adelante el principal *leit motiv* de la ideocracia y el trasfondo del utopismo político.[105] Augusto Comte proporcionó la receta: «saber para prever». De acuerdo con ella, «en el sistema a constituir estará el poder espiritual en manos de los intelectuales (*savants*), y pertenecerá el poder temporal a los jefes de los trabajos industriales.» Bien entendido que «los intelectuales poseen hoy en día, con exclusión de cualquier otra clase, los dos elementos fundamentales del gobierno moral, la capacidad y la autoridad teórica.»[106] Se reconoce a los intelectuales autoridad y poder, confiriéndoseles la misión de ilustrar y orientar a la opinión.

251. El emotivismo dominante aún en nuestros días se difundió en esos años, en parte por influencia de la Santa Alianza. Pero es también un producto de la Revolución Francesa, que hizo penetrar la cultura nórdica en todas partes.[107] Lo expandieron por Europa los movimientos y sentimientos

---

[103] Lo que es cierto respecto al estatista. Pero incluyó la crítica a la Economía Política —*the dismal Science*, decía J. Ruskin—, considerada mecanicista, aunque no se trataba de eso.

[104] A lo que no es indiferente «el descubrimiento del método de preparar profesionales» —la profesionalización del conocimiento— que es, a su vez, una consecuencia de «entrenar los espíritus de acuerdo con la metodología». A.N. Whitehead, *Science and the Modern World*, p. 179. El Estado ha jugado en ello un papel cada vez más determinante.

[105] La oposición de Goethe al mecanicismo kantiano tiene su encaje en la contraposición entre esos dos modos fundamentales de pensar la vida social.

[106] *Plan de los trabajos científicos necesarios para reorganizar la sociedad* (1822). Exposé général, pp. 72-73.

[107] Cfr. A. MacIntyre, *After Virtue*, p. 37.

contrarrevolucionarios románticos correspondientes, quizá con mayores consecuencias para la historia intelectual, en Alemania. La explicación de la difusión de las ideas socialistas —en su origen una reacción contra el industrialismo, excitada por la redención de la propiedad, el pecado original de la sociedad— no puede prescindir de estos antecedentes románticos. Tampoco el liberalismo revolucionario, en la medida en que propendió a separar las ideas liberales de la realidad política, como aconteció en gran medida en los liberalismos alemán (*Vormärz*), español e hispanoamericano. No fue este el caso del importante grupo liberal doctrinario francés que proporcionó a la burguesía la dirección que necesitaba, dominando el panorama político e intelectual desde la revolución de 1830 hasta la de 1848. Durante estos años se configuró en Francia la primera versión práctica del Estado de Derecho.

3. El Estado liberal burgués de Derecho

252. Esta primera experiencia del Estado de Derecho, tras la revolución de 1830 en Francia, con repercusiones en toda Europa, llevó por primera vez al poder a la clase media, o más exactamente, a la alta burguesía. Asimismo, también por primera vez dirigió el liberalismo el Estado en el continente.[108] Y por cierto, con gran sentido político, sobre todo si se tiene en cuenta lo adverso de las circunstancias.[109] Significativamente, no hubo una teoría liberal del Estado de Derecho, aunque tiene aún gran importancia la contribución de los liberales doctrinarios, en especial la de Guizot, político y pensador de religión calvinista, que intentó articularla en torno a la división de poderes y el gobierno representativo. Estaba convencido de que la evolución histórica había llevado a una influencia tal del Estado sobre la sociedad y viceversa, que ponía en cuestión la distinción, propia del liberalismo estatista, entre Estado y sociedad. Rechazó sobre todo la idea de la soberanía del individuo sobre sí mismo, y rompiendo con el voluntarismo, afirmó hegelianamente, tras concienzudos estudios históricos, la encarnación de la razón histórica objetiva en las clases medias[110] y, por consiguiente, el estado social democrático como destino de las sociedades, por lo menos de las cristianas.

---

[108] En realidad, los primeros liberales que llegaron al poder en el continente europeo fueron los españoles de Cádiz, desde donde se difundió la palabra *liberal.* Pero en España no había Estado. Véase D. Negro, *El liberalismo en España*, Prólogo.

[109] Para todo esto, el libro clásico de L. Díez del Corral, *El liberalismo doctrinario.*

[110] Véase P. Manent, *Histoire intellectuelle...*, pp. 205 ss. Cfr. L. Díez del Corral, *El liberalismo...*

253. Para el liberalismo político, conforme a la tradición clásica, aparte de sentirse incómodo con la artificiosidad del Estado, que exige una compleja teoría abstracta, por lo que la pedagogía se convierte en parte esencial de la actividad estatal, es la política un saber prudencial. De ahí que, frente a la revolución, la reforma constituya un principio liberal. Reconoce a la teoría únicamente valor pedagógico, transmisor de experiencias, formativo, no proyectivo. Siendo la política una actividad vital, relacionada con multitud de circunstancias producto de la vida histórica, los esfuerzos por reducirla a esquemas más o menos coherentes sólo pueden conseguir a lo sumo representar una realidad pasada. Acepta el liberalismo sin discutirlos, como barrera frente al Estado, los frenos y contrapesos de la división de poderes, a la que se había referido ya Aristóteles,[111] y los «poderes intermediarios», producto de la vida espontánea, histórica, elemento organicista que se acomoda mal a una visión geométrica de la realidad, elemento que proponía Montesquieu como freno y remedio al despotismo, que es en realidad un producto de la vida espontánea, histórica. Pero tampoco es propiamente teoría del Estado la monarquía constitucional del barón de la Bréde, entrevista por R. Aron como su ideal de gobierno, ya que el liberalismo rechaza la teología política. Lo más inequívocamente liberal del Estado burgués de Derecho, deudor de Montesquieu, fue su postulación de la libertad política que exigían las clases medias, como principio extensible a las demás, al que se intentó adecuar la estatalidad.[112]

254. Estado de Derecho significó ahí circunscribir la razón de Estado a la dirección política de la sociedad sin inmiscuirse en ella y solucionar los conflictos mediante el compromiso, sin evadirse de la circunstancia. Los doctrinarios intentaron hacer del Estado un servidor de la sociedad controlado por un riguroso sistema legal y con sólidas garantías individuales, a la vez que insistieron en el compromiso, que practicaron incesantemente. Estuvieron siempre lastrados por la imperiosa necesidad de atemperar la agitada sociedad francesa, gravemente escindida entre los partidarios del antiguo régimen y los de la revolución, el partido legitimista y el partido republicano y otra multitud de grupos irreconciliables. Tanto más cuanto

---

[111] «Todo régimen tiene tres elementos... Si esos elementos están en regla lo estará también el régimen... De estos tres elementos, una cuestión se refiere a cuál es el que delibera sobre los asuntos de la comunidad; la segunda, a las magistraturas... y la tercera a la administración de justicia.» *Política*, p. 193.

[112] R. Aron, criticando la definición de Hayek de la libertad, que en su opinión es idealista, advertía que "en cada época, en cada sociedad, el *sentimiento de la libertad* depende prioritariamente de *una* circunstancia.» Por lo que es raro que «pueda constituir la exigencia de una esfera privada el contenido esencial de la reivindicación de la libertad». «La définition libérale de la liberté», en *Études politiques*, p. 215.

que no recuperó Francia hasta el Segundo Imperio el nivel económico que tenía la víspera de la Gran Revolución, lo que agudizaba sobremanera las tensiones, haciendo derivar excesivamente la política hacia la economía. Pero su énfasis en el compromiso era una cuestión de principio: terminar la revolución, construir un gobierno representativo estable y establecer un régimen fundado en la razón que garantizase las libertades, constituían los objetivos de estos liberales, ansiosos de prevenir, resume P. Rosanvallon,[113] una posible vuelta a la ruptura entre la afirmación de las libertades y el hecho democrático, pensable dadas las circunstancias. Los doctrinarios se opusieron tanto al retorno al antiguo régimen como a los principios revolucionarios. Marcados por el recuerdo del choque entre la revolución y el Imperio, recelaban de la soberanía popular y por tanto del sufragio universal. Fueron muy criticados por ello, pero los acontecimientos de 1848 y en diversos lugares les dieron la razón. Como dijo Víctor Hugo, contraponían un liberalismo conservador a un liberalismo demoledor. No obstante, desde esa fecha cambió la visión que se tenía del liberalismo. Inicialmente se le vinculaba a la lucha por la emancipación política. A partir de ese momento se quiso ver en él un movimiento de oposición a la política, entendida como lucha por la democracia, o, en el mejor caso, de limitación del poder del Estado.

255. Como la labor de articular diversas Francias —de volver a unir la legitimidad y la legalidad— consumió casi todas las energías del grupo, fue relativo su éxito. Incomprendidos, han sido presentados, por ejemplo por Donoso Cortés, que había sido liberal doctrinario casi toda su vida, y, más recientemente por C. Schmitt siguiendo al escritor español, como «clase discutidora», sin contar las críticas de Carlos Marx, Comte, Proudhon, Bakunin..., o las reticencias de Tocqueville, origen todo ello de muchos equívocos en torno al liberalismo. Hacia 1832, el año en que murieron Goethe y Bentham, pocos se daban cuenta como el propio Goethe, Saint-Simon —fallecido algunos años antes— y sus seguidores, Hegel, Marx o Tocqueville, o Comte, de que se había producido un cambio de época que clausuraba definitivamente el Antiguo Régimen con todo lo que significaba. Se contaban entre ellos los doctrinarios, cuyo sentido del compromiso consistió, justamente, en buscar un «denominador común para los intereses y posiciones opuestos»,[114] de manera que la «solución» política neutralizase

[113] *Le moment Guizot*, p. 26.

[114] «Lo que suele ser primordialmente entendido como traición a los principios e ignorancia de los puntos de vista objetivos en aras de ventajas personales», añade K. Buchheim, *Política y Poder*, p. 38.

lo político al objetivar los conflictos.[115] Esto no siempre resulta fácil de entender, y menos en un momento en que empezaba a difundirse el modo de pensar ideológico. Augusto Comte llamaba despectivamente al grupo doctrinario «la escuela intermediaria», en contraste con la teológica o conservadora, la metafísica o revolucionaria y la positiva o científica, que era, naturalmente, la suya.[116] A pesar del fracaso final de 1848, los doctrinarios consiguieron hacer aceptables los grandes principios de 1789, dejando, tras su paso por el poder, una sociedad más liberal. Con su actitud, no sólo hicieron posible que se encontrase a la larga, en la III República, una fórmula suficientemente conciliadora y unificadora, sino que se difundiese la idea práctica del Estado de Derecho.

256. En la historia de las ideas, esta forma del Estado constituye un momento particularmente importante también por otro motivo. Pues, al amparo de las libertades del régimen, se acuñaron y difundieron ahí los conceptos, las doctrinas y los tópicos en torno al Estado moderno y de Derecho y, desde luego, las críticas, igual que tomaron cuerpo durante la Restauración las actitudes sentimentales contemporáneas. Las ideologías vigentes hasta nuestros días se elaboraron entonces, teniendo presente —a la vista— este «modelo» de Estado burgués liberal y de Derecho. En el París de la época se podía conspirar libremente, imaginar y propalar todas las formas posibles de organización social y política, abundando las extravagantes. Se concentraron ahí exiliados, revolucionarios, intelectuales y las miradas de los políticos europeos junto con sus colegas franceses. Proudhon, Comte, Donoso Cortés, Tocqueville, Stuart Mill, von Stein, Marx, Mazzini, Herzen, Bakunin, etc., etc., tenían *in mente* este régimen, que conocían personalmente, en sus elogios (más bien escasos), sus críticas y sus proyectos.[117] A pesar de la austeridad personal de los doctrinarios, dio pie la historia del régimen a una opinión generalizada, fundamentalmente correcta, que contribuyó sobre manera a difundir la visión del liberalismo como ideología, en este caso de la oligarquía, parecida a la de Carlos Marx: «La monarquía de julio no era más que una gran sociedad por acciones

---

[115] El compromiso interior es distinto al compromiso entre Estados. Hacia fuera, la neutralidad estatal suele ser muy relativa cuando se desencadena el conflicto entre unidades políticas de la misma constelación. Cfr. C. Schmitt, «Das neue Vae Neutris!» (1938), en *Positionen und Begriffe*, y R.Aron, *Paz y guerra entre las naciones*. Sobre la mitología política contemporánea, A. Reszler, *Mitos políticos modernos*.

[116] V. *La física social*, 46.

[117] Una de las primeras críticas al concepto de Estado de Derecho bajo esta experiencia fue la de K. Marx. Pues parece fuera de duda que *Kritik des hegelschen Staatsrechts* fue escrito en París, donde residió entre 1843 y 1845. V. recientemente, F. Ruidavets, «Crítica del Estado de Derecho».

para la explotación de la riqueza nacional de Francia, cuyos dividendos se repartían entre los ministros, las Cámaras, 240.000 electores y su séquito. Luis Felipe era el director de esta sociedad, un Robert Macaire [prototipo satírico de caballero de industria de la época], en el trono…»[118]

257. La crítica al Estado burgués de Derecho, no siempre ponderada en lo que concierne a sus aspectos liberales,[119] sino más bien escorada hacia los temas de la propiedad, la desigualdad y la democracia —aunque en realidad los primeros en percibir la posibilidad de oposición entre liberalismo y democracia fueron Tocqueville y Stuart Mill—, ha condicionado la evolución de la concepción del Estado de Derecho en un sentido que sin duda no fue el originario. Era un Estado liberal y legal en el que la ley guardaba suficiente conexión «con los principios del Estado de Derecho y de la libertad burguesa», para que pudiera subsistir el Estado como tal Estado de Derecho.[120] La causa del fracaso principal del régimen hay que atribuirla a que no pudo o no supo aumentar el peso de la representación nacional, de la que quedaban excluidos la inmensa mayoría de los franceses. La crítica, las apetencias democráticas y el auge de las masas, el estatismo del cientificismo positivista, en fin, un conjunto de circunstancias concurrentes, hizo que, hacia 1871-1873, cuando empezó a decaer el liberalismo político en la vida política, en la economía y la sociedad, entrase en crisis el Estado de Derecho. Cuya bondad depende, en definitiva, de la vigencia e influencia de las ideas liberales, aunque no responda a los ideales liberales de lo político, la política y el Derecho.

258. Las nuevas tendencias antipolíticas, procedentes del liberalismo regalista-estatista y del radicalismo democrático del mismo origen, afloraron tras la revolución de 1848[121] —que tuvo ya como trasfondo la ciudad industrial (*Grosstadt*) de reciente aparición[122]—. Se consagraron el positivismo legal y los ideales del Estado moderno, restableciéndose la concepción antigua de la libertad bajo la ley, frente a la que había reaccionado Benjamín Constant en 1819, por cierto bastante ambiguamente, aunque fuera muy celebrado, en una famosa conferencia comparando la libertad de los

---

[118] *Las luchas de clases en Francia*, p. 54.

[119] Para una consideración ecuánime, L. Díez del Corral, *El liberalismo doctrinario*. P. Rosanvallon, *Le moment Guizot*, señala en varios lugares la diferencia entre el liberalismo de Guizot y el «democrático».

[120] C. Schmitt, *Teoría de la Constitución*, p. 161.

[121] Lo nuevo de la revolución de 1848 era que «esta vez, escribió un testigo excepcional, no se trataba solamente del triunfo de un partido; se aspiraba a fundar una ciencia social, una filosofía, casi podría decir una religión común que se pudiese enseñar y hacer seguir a todos los hombres.» A. de Tocqueville, *Souvenirs*, p. 92.

[122] V. las consideraciones de P. Drucker, *La gran ruptura*, p. 36.

antiguos y la de los modernos.[123] Uno de los principales argumentos antiliberales frente al Estado burgués de Derecho consistió, precisamente, en que se descubrió la dificultad capital de que, obligado por la constitución escrita, sacralizada sistemáticamente por las fuerzas políticas dominantes, tiende al formalismo. Lo que lleva a replantear una y otra vez, con más o menos virulencia, la distinción entre libertades formales y reales.[124] Problema artificial por ser estatal, relacionado con esa concepción de la libertad bajo la ley que se confunde con demasiada facilidad con la del gobierno bajo las leyes. Conforme a la tradición europea de la política, las libertades preceden a las leyes. Y el Estado de Derecho está obligado, en cuanto no es ajeno a esta tradición, a combinar la idea, «muy antigua y muy sana, de que las relaciones sociales y las actividades gubernamentales deben estar reguladas por leyes, con la convicción moderna de que estas relaciones y actividades deben evolucionar sin tregua.»[125] Algo es algo. Mas, dada la experiencia, puede ser la constitución escrita su principal enemigo, por su misma condición de expediente indispensable en sociedades sin consenso (la homogeneidad substancial de un pueblo, el modo de ser de un pueblo, su forma concreta de unidad en su multiplicidad, según C. Schmitt), donde la constitución «material» o histórica es confusa o carece de vigencia, o donde tiene lugar el consenso en el seno del Estado. La oligarquía dominante se aferra frecuentemente al formalismo constitucional, que procura llenar de prescripciones ideológicas a su favor, reduciéndose de hecho las libertades a lo que decide la ley. En este contexto liberal estatista, ciertamente, «la clerecía son los abogados, no los filósofos»,[126] pero tampoco los juristas.

259. *Malgré tout, on est de son siècle*, y el Estado de Derecho, de igualdad ante la ley, asentado en las clases medias, es la única forma de estatalidad aceptable para el liberalismo, en cuanto da por lo menos garantías formales. Por eso se le atribuye como su ideal, aunque, ciertamente, no lo es. No sólo porque contradice la espontaneidad social con la tecnicidad propia de la estatalidad, gravitando sobre la sociedad en vez de surgir de ella, sino porque, por una parte, implica una concentración tal de poder al identificar Poder y Derecho, que le hace incompatible por definición con el principio de la libertad, para la que siempre será un peligro; por

---

[123] Cfr. L. Díez del Corral, *La desmitificación de la antigüedad clásica por los pensadores liberales, con especial referencia a Tocqueville*, pp. 41 ss.

[124] Véase R. Aron, *Ensayo sobre las libertades.*

[125] B. de Jouvenel, «Sur l'évolution des formes de gouvernement», en *Du principat et autres réflexions politiques*, p. 77.

[126] A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, p. 344.

otra, porque su tecnicidad en permanente expansión condiciona tanto las instituciones y mecanismos políticos y sociales, que, especialmente estos últimos, no pueden funcionar de manera normal bajo el Estado, excesivamente formalista. El Estado de Derecho acaba arrinconando la política, condición de la libertad, y desfigurándola al judicializarla.
El Estado, tal como ha llegado a configurarse, no ha sido, ciertamente, obra del liberalismo político, sino de los azares de la historia y de concepciones regalistas, aunque, inserto en el mundo europeo, esté animado por propósitos más o menos vagamente liberales. Por otra parte, esta forma política es, justamente, una de las cosas más importantes que se han expropiado a Europa. Y no puede afirmarse que sea liberal fuera de ella aunque haya introducido un cierto orden, con frecuencia de resultado positivo. Su universalización no constituye una prueba del triunfo del liberalismo. Al contrario, la estatalidad impulsa la intensificación y expansión indefinidas del poder, facilita la difusión del nihilismo totalitario ligado a su figura y, pasado cierto punto, con los medios de control que pone la técnica a su disposición, deviene inconscientemente Estado Total.

4. El Estado social de Derecho

260. Los intentos de conferir contenidos sociales al Estado de Derecho, o, como dice E. Forsthoff, «de otorgar un soporte constitucional a la *fraternité* al lado de la *liberté* y la *egalité*, llegan hasta los orígenes mismos del Estado de Derecho».[127] En un principio, lo más relevante políticamente es que la industrialización originó la llamada «cuestión social» al alterar profundamente las formas de vida ancestrales de sociedades predominantemente agrarias y campesinas. La técnica y producción industrial es además cualitativamente distinta de la artesanal y su dependencia de recursos externos hace que la sociedad industrial tenga que regirse por el principio del rendimiento. Este último favorece la democratización al aumentar la división del trabajo, incrementar la riqueza y dar preferencia a los más eficientes, más capaces de innovar, de hacer prosperar su propiedad, de hacerla más productiva o de adquirirla. De ahí la intensa movilidad social que produce la sensación de agitación constante en el seno de la sociedad, que llamó la atención a Tocqueville en Estados Unidos. En suma, la industria fomenta sociedades de clases medias propietarias, de espíritu libre e independiente, como si estuviese destinada a realizar el régimen ideal de Aristóteles, un «régimen intermedio», fundado en la existencia de una amplia capa de clase media

[127] W. Abendroth, E. Forsthoff, K. Doering, *El Estado social*, p. 74.

mayoritaria, capaz de equilibrar los extremos.[128] Dejada la industria a sí misma, tiende a la desconcentración y descentralización del poder. De ahí el origen de las permanentes contradicciones de la sociedad industrial con el Estado, la llamada conflictividad social, que obliga a este último a intervenir cada vez más, tanto para no perder el control de la sociedad como para prevenir revoluciones.[129] El romanticismo político fue ya, en gran medida, una respuesta a estos hechos de enorme repercusión en la estatalidad, que, al enfrentarse a ellos por la cuestión de la propiedad, que con el auge económico tendía a crecer indefinidamente, empezó a entremeterse técnicamente en la sociedad, a fin de impedir que se le escapase. Mas, si la propiedad es condición del Derecho, a medida que crece el Estado mediante su control, condiciona a su vez la espontaneidad de la vida social y la naturaleza del Derecho.

261. Los anarquistas —el radicalismo de los derechos subjetivos individuales— y socialistas como Proudhon o el mismo Marx pronosticaron, con el fin de la política —que Saint-Simon y Comte querían transformar en «positiva»—, el de la estatalidad. Pero en seguida el socialismo vio en el Estado el instrumento ideal para transformar las sociedades y realizar el ideal de la comunidad mediante el logro del bienestar general, sustituyendo la política por la economía (Política económica en lugar de Economía política), destinada a convertirse aparentemente en el contenido esencial de lo público. El socialismo[130] se convirtió al estatismo y, a lo largo del siglo XX, acostumbrado a los beneficios del poder, en el adalid, incondicional hasta el fanatismo, de la estatalidad. El triunfo del socialismo marxista sobre el proudhoniano acabó con las dudas. Bajo su influencia se abandonó definitivamente la noción instrumental del Estado —salvo por parte del liberalismo y tradicionalismo residuales—. La concepción despótica de la estatalidad, fundada en la teoría llamada por Maritain «sustancialista» o «absolutista», ya había empezado a prevalecer en el transcurso del siglo XIX. Considera al Estado sujeto de Derecho, persona moral y, por tanto, «un todo», una entidad. Impuesto sobre el cuerpo político o destinado a absorberlo por entero, ha gozado en el siglo XX «de un poder supremo en virtud de su propio derecho natural e inalienable y en interés propio y

---

[128] Y que Aristóteles mismo reconocía que «no ha existido nunca, o pocas veces y en pocas ciudades». *Política*, p. 189. En realidad, dudaba que pudiese existir con carácter permanente; era sólo un ideal al que se debe tender.

[129] Una de cuyas causas es también, según el mismo Aristóteles, además de la desigualdad, el «crecimiento desproporcionado». *Política*, p. 209.

[130] «Etiqueta común —decía H. Belloc— para las distintas teorías de ataque contra el principio de la propiedad, así como para las medidas de control comunal a expensas de la familia y de la libertad individual.» *La crisis de nuestra civilización*, p. 261.

final».[131] El Estado, aliado con el fanatismo socialista por la justicia, se ha convertido en el horizonte casi absoluto de la vida humana.

262. La intensificación del proceso estatificador fue posible, empero, porque también los conservadores habían visto en el Estado la única garantía frente a las grandes innovaciones, aunque reconociera ya el príncipe de Metternich que eran inevitables, al decir en 1819 que se dedicaba «a sostener edificios ruinosos». Las ideas y actitudes conservadoras, unidas al constructivismo del liberalismo estatista y al socialismo que resultó de su mezcolanza, determinaron la evolución del Estado de Derecho hacia el Estado social de Derecho, también denominado a veces Estado social y democrático de Derecho.[132] O sea, la visión de la sociedad como cosa-en-sí, tal como la expuso Comte y se percibe muy bien en el reduccionismo que llevaron a cabo von Stein y Marx de la tríada hegeliana de las formas de la eticidad, etc. La sociedad caduca —más exactamente, la sociedad política— se defiende, por decirlo así, a través de esta nueva forma de la estatalidad, de los intensos cambios sociales, que adquieren la proporción de un gigantesco cambio histórico, comparable tal vez, aunque no se puede asegurar aún, al del tiempo-eje. El artífice fue el parlamento. El parlamento presupone la articulación del Estado y la Sociedad. Pero una vez que triunfó frente al gobierno, en cierto modo se disolvió al no tener nada contrapuesto que le hiciera conservar su particularidad. Y de la mano del parlamento, derivó la estatalidad, por falta de enemigo, en una suerte de autoorganización de la sociedad,[133] vagamente parecida a la «administración de cosas» de Saint-Simon, que «predicó la edad de oro para todos» controlada por el Estado.[134] El impulso emocional e intelectual vino empero de esa amalgama entre los sentimientos conservadores y el espíritu constructivista del racionalismo[135] que configuraron primero la idea positivista del Estado, que dio paso luego, por escisión entre la versión moderada y la radical, al Estado socialista de bienestar y al Estado socialista totalitario, diferenciados por el constructivismo legalista del primero —un Estado Legal— y el violento del segundo.

---

[131] *El hombre y el Estado*, p. 26.

[132] Véase M. García-Pelayo, *Las transformaciones del Estado contemporáneo*, I, y *El Estado de partidos*. Se debe a H. Heller la denominación Estado Social de Derecho, *Escritos Políticos*, espec. 2.ª.

[133] Cfr. C. Schmitt, *La defensa de la Constitución*, p. 141.

[134] El socialismo de Saint-Simon, «si es que puede llamarse socialista su sistema», es, por otra parte, jerárquico y no igualitario, observaó Schumpeter, *History of Economic Analysis*, p. 462.

[135] La representa bastante bien el *Appel aux conservateurs* de Augusto Comte (1855).

263. La primera forma concreta de Estado doctrinalmente intervencionista fue el Estado Social alemán, cuyo ejemplo alentó experimentos sociales de mayor alcance. Indirectamente, tuvo sin duda mucho que ver el luteranismo. Para Lutero, el Estado era fundamentalmente la autoridad, *Obrigkeitsstaat* (Estado autoritario), que es a su vez *Volkstaat* (Estado popular), ya que se asienta en la adhesión de los súbditos, pues no hay ciudadanos sino sólo administrados (*Regierte*) o subordinados (*Unterpersonen*).[136] Y como el Estado es además Estado-Iglesia, que debido al principio del libre examen tiene la obligación de difundir la educación para la lectura de la Biblia, la influencia luterana facilitó que se concibiese asimismo el Estado como *Kulturstaat* (Estado de cultura).[137] Al unirse a todos estos elementos, la necesidad o conveniencia de ocuparse de la cuestión de la propiedad, el *Obrigkeitstaat* dio de forma natural en *Wohlfahrstaat* (Estado de bienestar). Esto explica muy bien la «increíble» actitud posterior de los protestantes alemanes, cuyo peso era decisivo, ante Hitler: «carecían —dice Paul Johnson— de una tradición antiestatal. No poseían una teología dogmática o moral que les permitiera representar un papel opositor. Desde los tiempos de Lutero siempre habían actuado al servicio del Estado, e incluso en muchos sentidos habían llegado a considerarse funcionarios civiles.»[138]

264. La figura intelectual más importante del Estado social de Derecho es el hegeliano Lorenz von Stein (1815-1890), aunque también habría que mencionar, en consideración al *background*, por lo menos a Fichte, y siempre a Saint-Simon, cuyas ideas conocía muy bien Stein, y Comte. Preterido injustamente, por ser poco apropiado que fuese un conservador prusiano acreedor intelectual de Carlos Marx,[139] creía Stein, por lo que había visto, oído y leído en el París de los años treinta, que, debido a la natu-

---

[136] Quizá se deba también a todo esto lo que decía P. Joachimsen: «la *relación (Verhältnis) entre pueblo y Estado* es el problema peculiar, irresuelto hasta ahora, de la evolución nacional alemana.» *Vom deutschen Volk zum deutschen Staat*, p. 5.

[137] V. para estos conceptos P. Mesnard, *La Filosofía Política en el siglo XVI*, pp. 203-208.

[138] Y «un factor de la capitulación católica fue sin duda el temor a los luteranos». No obstante, «de hecho, la corriente principal de ambas Iglesias apoyó masivamente al régimen», a pesar de las evidencias. *La historia del cristianismo*, pp. 543, 544 y 548.

[139] Por su obra *Der Sozialismus und Kommunismus des heutigen Frankreich. Ein Beitrag zur Zeitsgeschichte*, Leipzig 1842, titulada, desde la ed. de 1850, *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage*. Sobre Stein, L.Díez del Corral, «Lorenz von Stein y la Monarquía social»; M. García-Pelayo, «La teoría de la sociedad en Lorenz von Stein»; H. Freyer, *Introducción a la sociología*, pp. 75 ss; E.-W. Böckenförde *Staat, Gesellschaft, Freiheit*, 6: «Lorenz von Stein als Theoriker der Bewegung von Staat und Gesellschaft zum Sozialstaat».

raleza del maquinismo, que imponía sus leyes en la sociedad industrial, no tenía solución el conflicto provocado por la propiedad, entre el capital y el trabajo, la burguesía y el proletariado, dominantes y dominados (desde el punto de vista político), poseedores y desposeídos (el punto de vista jurídico), explotadores y explotados (punto de vista económico). Estado y Sociedad son formas irreductibles. La Revolución Francesa habría sido, según Stein, la última de las revoluciones políticas. En la sociedad industrial sólo habrá revoluciones sociales. Lo esencial era que, por la índole del «jornal de máquina», no podían ahorrar y emanciparse los trabajadores industriales, el proletariado, como habían podido hacerlo anteriormente los burgueses. Y, al no poder salir de su condición, promoverían permanentemente violentas alteraciones sociales. Stein, que sin duda tenía presente el precedente alemán del Estado patriarcal,[140] pensó que cabría mantener cierto equilibrio eficiente si el Estado compensaba a los trabajadores con beneficios sociales que no podían obtener por sí mismos, mediante los buenos oficios de la monarquía como representante de la sociedad, y de la burocracia, que consideraba, igual que Hegel, «clase universal», sin intereses propios —pensaba en la prusiana, imbuida de luteranismo, con conciencia de misión y servicio—. Siguiendo esa idea directriz, escribió Stein diversas obras en la línea del *Rechtsstaat*, especialmente de Derecho administrativo, disciplina que cumple en el continente, según Schumpeter, el papel que la Economía política desempeña en los países anglosajones.[141] Stein fue el inspirador de la monarquía y la política social de Bismarck —uno de los últimos hombres de Estado—, que hizo del Estado alemán el primer Estado Social. Esto último empezó a ocurrir en el segundo tercio del siglo XIX, una vez decidida la cuestión de que fuese Prusia —Estado luterano— y no Austria —Monarquía católica— la que unificase Alemania. La línea divisoria entre el Estado de Derecho y el Estado Social (de Derecho) puede fecharse en 1873, cuando, tras la victoria de Prusia sobre

---

[140] «Estado específicamente eclesiástico, preocupado por el bienestar social y espiritual de sus súbditos y por la salvación de sus almas.» A. Müller-Armack, *El siglo sin Dios*, p. 99.

[141] Es interesante recordar lo que escribió R. Hilferding refiriéndose al liberalismo económico: «Como en Inglaterra triunfó la lucha por la libertad económica en un tiempo en que todavía no se había consolidado la concepción moderna de la ciencia, el liberalismo no la incorpora a su concepción del mundo; la transformación revolucionaria de todas las concepciones morales y religiosas, tal como se desarolla en el liberalismo francés, jamás ha formado parte de la conciencia colectiva del pueblo en Inglaterra, mientras que, por el contrario, el liberalismo económico se impone en Inglaterra con mayor fuerza que en cualquier otra parte del continente», donde el *laisser faire* no obtuvo un triunfo tan completo.» *El capital financiero*, p. 332.

Francia, el *crack* del mercado de valores vienés puso fin a la era liberal.[142] Nietzsche dijo poco después, hacia 1886, al escribir *La voluntad de dominio*, «el Estado tiene una panza absurdamente abultada».

265. El Estado Social es el Estado de Derecho transformado técnicamente en Estado administrativo a partir de la introducción de la «política social» y la «solidaridad» como principio justificador del intervencionismo, siguiendo la tendencia secularizadora del Estado moderno, que sustituye sin reservas a Dios por factores terrenales.[143] Leon Duguit se quejaba equivocándose de que en Alemania no sólo se hubiese divulgado la concepción de von Treitschke *der Staat ist Macht* (el Estado es poder) —cosa de suyo evidente aunque sea de Derecho—, sino que juristas profesionales como Gerber, Laband o Jellinek enseñasen que la soberanía pertenece al Estado, no a la nación, considerada como un órgano del Estado, en contraposición con Francia, donde se equiparaba el Estado a la nación.[144] Lo que, a pesar de la respetable opinión de Duguit, que sin duda creía que la soberanía popular rusoniana modera la estatalidad, tiene en realidad más inconvenientes. No sólo no evita que sea el Estado el soberano de hecho, sino que además le fortalece y se corre el riesgo de desobjetivar la razón de Estado y dislocarla.

266. Alemania fue en realidad, hasta muy tarde, escasamente nacionalista. El auge del nacionalismo coincidió curiosamente con el del socialismo. Recuerda F. Schnabel, refiriéndose simbólicamente a la conmemoración, en 1862, del nacimiento de Fichte, que «espíritus tan diferentes como Treitschke y Lassalle» coincidieron en el elogio de los famosos *Reden an die deutsche Nation*: «la idea socialista y la nacionalista concluyeron aquí en la divinización del Estado.»[145] Señalaba también el historiador alemán en otro lugar la influencia del *christliche Staat* de Stahl, que creía haber encontrado el *deutsche Staatsgedanke* (la idea alemana del Estado). Los viejos conservadores y la burocracia prusiana vieron en Stahl su maestro y en su *Rechtsstaat* su evangelio político. Stahl «suministró la primera teoría protestante del Estado de base conservadora».[146] En la Alemania, unificada posteriormente por Prusia y no por la católica Austria, candidato en principio indiscutible que renunció al envite, pesaba también mucho la tradición estatal del Gran Federico, y, además, Bismarck supo organizar

---

[142] Cfr. P. Drucker, *Las nuevas realidades*, pp. 23 ss.

[143] Cfr. C. Schmitt, *Politische Romantik*, p. 23.

[144] *Soberanía y libertad*, p. 63.

[145] *Deutsche Geschichte im neunzehenten Jahrhundert. Der Aufstieg der Nationen*, p. 36.

[146] *Deutsche Geschichte... Die protestantischen Kirchen in Deutschland*, p. 324.

un Estado nuevo técnicamente a la altura de los tiempos. La identidad entre Estado y nación se estableció, pues, de arriba abajo, con esos cuatro ingredientes principales, dos de origen fichteano y romántico, el nacionalismo y el socialismo, la tradición estatal prusiana y el luteranismo, que encontraron una combinación perfecta en la *Sozialpolitik* conservadora.

267. El pensamiento político alemán, quizá, por otra parte, más realista al reconocer el Estado tal como es, se había orientado, efectivamente, desde comienzos del siglo XIX hacia el fenómeno estatal y no hacia los conceptos de pueblo y nación.[147] Como dijo irónicamente K. Marx, «no es el pueblo alemán el que posee un Estado, sino que es el Estado el que posee al pueblo». Esa es la razón de que al adquirir preponderancia la socialdemocracia,[148] fundada y dirigida por Lassalle[149] —que llegó a pronunciar la frase «el Estado es Dios»—, se empezase a hablar de Estado social y democrático de Derecho, aludiendo, sin duda inconscientemente, a que el poder iba de arriba abajo, no al revés. En parte también, más tarde, para hacer notar la diferencia, cuando llegó el caso, con el socialismo bolchevique, que además de otras cosas pretendía que con él iba el poder de abajo arriba. Todo hace pensar que, entre los ingredientes mencionados anteriormente, el que decidió el curso posterior de la historia alemana —y la de Europa— fue probablemente el socialista. Lasalle intervino en el conflicto constitucional prusiano, aunque no influyó en el curso de los acontecimientos. Sin embargo, aunque oscurecido luego por su gran rival Carlos Marx, «fue la aurora —decía L. von Mises— de las fuerzas destinadas a modelar el destino de Alemania y de la civilización occidental. Mientras los progresistas prusianos estaban empeñados en su lucha por la libertad, Lassalle los atacaba furiosa y apasionadamente, incitaba a los obreros a no mostrarles simpatía y proclamaba el evangelio de la lucha de clases.» Sostenía que los progresistas, como representantes de la burguesía, eran los enemigos mortales del trabajador. No había que luchar contra el Estado, sino contra las clases explotadoras. Para Lasalle, prosigue Mises, «el Estado era el amigo; no, claro está, el Estado dirigido por Herr von Bismarck, sino el controlado por él, Lassalle...» Lassalle rechazó los valores de la Ilustración y de la filosofía liberal, prometiendo al mismo tiempo

[147] G. Leibholz, «El orden social, estatal y las asociaciones», en *Problemas fundamentales de la democracia moderna*, pp. 97-98.

[148] «En la Francia —dijo clarividentemente Donoso Cortés en 1850 al referirse al socialismo— están los discípulos y nada más que los discípulos; en la Italia están los seides y nada más que los seides; en la Alemania están los pontífices y los maestros.» *Discurso sobre Europa*, Vol. 2.º. p. 456.

[149] Seguramente influido por Stuart Mill, según Schumpeter, *History of Economic Analysis*, p. 457, nota.

realizarlos más plenamente, más ampliamente. El liberalismo, afirmaba, «aspira a una libertad espuria, pero yo os traeré la verdadera libertad. El significado de la verdadera libertad es la omnipotencia del Estado. No es la policía la enemiga de la libertad, sino la burguesía.»[150] Lassalle anunciaba la socialdemocracia. Coincidía en muchas ideas con el fabianismo inglés; pero, evidentemente, el público de una y otro era muy diferente. En Alemania, su patria de origen, el gran logro de la socialdemocracia lassalliana consistió en reconciliar las masas con el sistema alemán de castas,[151] desarrollando la *Sozialpolitik* de Stein y Bismarck, añadiendo específicamente que el objeto del Estado es «la *educación* y la *evolución* del género humano para la libertad».[152] El llamado «socialismo de cátedra» dejó sentir pronto su influencia, y «hacia 1900 todo el mundo era estatista o socialista de Estado en los territorios de lengua alemana».[153] Y eso explica efectivamente muchas cosas de la historia posterior. Por ejemplo, la sorprendente acogida que tuvo el comienzo de la Primera Guerra Mundial entre los trabajadores alemanes[154] y su fácil encuadramiento posterior en las filas nacional-socialistas.[155] Así se asentó el Estado Social, que adquirió rango constitucional al terminar la guerra con la famosa e influyente Constitución de Weimar de 1919. A partir de ese momento, la propiedad privada, que de hecho había dejado de ser un principio intangible de la organización social en México desde 1911 y en Rusia desde 1917, dejó de serlo de derecho.[156] El peso intelectual de Alemania facilitó la difusión de la nueva visión de la sociedad.

268. El Estado Social empezó a introducir un sistema fiscal cientificista,

---

[150] *Omnipotencia gubernamental*, pp. 59 y 61.

[151] L. von Mises, *Omnipotencia...*, p. 262.

[152] F.Lassalle, *Arbeiterprogramm*, p. 44.

[153] L. von Mises, *Erinnerungen*, p. 10.

[154] La sorpresa ante este hecho inspiró a J. Benda *La trahison des clercs*. «Es una tontería decir que, al votar por la guerra, los dirigentes traicionaron a las masas... Los soldados más entusiastas en aquella guerra de conquista y hegemonía fueron los soldados socialdemócratas.» L. von Mises, *Omnipotencia...*, p. 269.

[155] Menos sorprendente si se tiene en cuenta el programa del Congreso de Brünn (1899) en que la socialdemocracia austriaca aceptó la doctrina de O. Bauer: la necesidad de mantenerse en el marco del Estado existente como unidad económica válida, la de la «autonomía personal», atribuida a K. Renner, según la cual la cuestión nacional no debía ser entendida en términos de poder, sino de «cultura», siendo la nacionalidad un atributo del ciudadano, etc. J. Droz, *Historia general del socialismo*. II: *De 1975 1 1918*, pp. 91 ss. Véase M. García-Pelayo, *El tema de las nacionalidades. La teoría de la nación de Otto Bauer*.

[156] Al año siguiente, 1920, publicó C.A. Pigou *The Economics of Welfare*, que proponía un sistema económico de compensaciones públicas destinado a tener amplia repercusión.

entonces elemental en comparación con su forma posterior, que es, «de todos los instrumentos de coacción que emplea el Estado moderno, el más fuerte, despótico y draconiano».[157] Con el Estado Social empezaron a pasar a segundo plano los criterios políticos, económicos y sociales normales —por ejemplo, a partir de ahí «las leyes impositivas constituyen el mayor sistema de monopolio jamás imaginado»[158]—, comenzando el monopolio estatal de la propiedad. Y por cierto que también fue Prusia el primer Estado que estableció un impuesto progresivo sobre la renta en 1891, que no sólo conculca, decía Hayek,[159] el único principio de justicia económica universalmente admitido —«a igual trabajo, igual retribución»— y favorece a las grandes empresas mercantiles y la tendencia al monopolio,[160] sino que es un elemento fundamental de la revolución permanente en su versión conservadora. El Estado Social, en el que la «economía» empezó a constituir el fin principal, conserva el formalismo legal del Estado de Derecho. Pero ha hecho del legalismo y la reglamentación una liturgia y del Estado su administración y su iglesia.[161] El liberalismo propiamente dicho, que había adquirido cierto auge, dejó de tener relevancia política e intelectual práctica, empezando a mezclarse con el socialismo con denominaciones como liberal socialismo o socialismo liberal, bajo las que volvió a prevalecer el estatismo regalista. Sin embargo, había impregnado la atmósfera de algunas ideas, que eran aceptadas como parte de la civilización, y conservó, formalmente por lo menos, el Estado Social de Derecho. Mas a la verdad hicieron más a su favor los improperios socialistas, fascistas, nacional-socialistas, bolcheviques, etc., que, al presentar la tradición liberal como su principal

---

[157] M. Navarro Rubio, *Otra democracia*, p. 137.

[158] P. Drucker, *La gran ruptura*, p. 68. La fiscalidad inutiliza los esfuerzos por impedir la concentración del poder económico, a pesar de la evidencia de que «la compañía grande y establecida no es un buen medio para lo nuevo, pequeño y creciente», es decir, favorable a la innovación. «Lo sorprendente es que, a pesar de las leyes impositivas ,hayan podido desarrollarse y crecer tantas nuevas compañías.» Pp. 68-69. Los aberrantes «sistemas» fiscales dificultan la aparición y consolidación de pequeñas empresas —empezando por las inversiones familiares— que, en la sociedad industrial, expresan el incremento de la división del trabajo.

[159] *Los fundamentos de la libertad*, XX. Inglaterra lo introdujo en 1910, Estados Unidos en 1913, Francia en 1919.

[160] Los impuestos progresivos encontraron apoyo en quienes, como el social-cristiano H. Belloc, veían en ellos, ingenuamente, un medio de difundir la propiedad: «manejando este instrumento —afirmaba Belloc hacia 1937— le será posible a la sociedad, si tiene la voluntad suficiente para hacerlo, reconstruir la pequeña propiedad, a pesar de la complejidad y la centralización del mundo moderno.» *La crisis de nuestra civilización*, p. 282.

[161] Cfr. R. Aron, *En defensa de las libertades y de la Europa liberal*, p. 68.

enemigo, y evocar con su propia existencia las doctrinas de la tiranía y el derecho de resistencia,[162] se preocuparon —con frecuencia por no tener más remedio— el mismo socialismo sedicentemente democrático y la socialdemocracia, a los que se unió más tarde la versión democrática cristiana, por guardar actitudes y formalidades liberales que les distinguieran de sus antipáticos parientes.

269. Mas, como hace tiempo que recibe Europa influencias decisivas de Estados Unidos, donde es frecuente hacer política con intenciones moralizantes, toda la capacidad de intervencionismo estatal que lleva aparejado el Estado Social adquirió carta de naturaleza universal con el *New Deal*,[163] inventado por el presidente Roosevelt para resolver la crisis de 1929. El «Nuevo Trato» dio el espaldarazo legitimador al Estado administrativo, aunque prosperase comparativamente menos en Estados Unidos, donde la sociedad conservó la iniciativa.[164] Vino en su ayuda la veneración del liberalismo estatista de Keynes, cuya doctrina económica encaja muy bien con el saint-simonismo, como santo patrono del ya aceptado Estado social y democrático de Derecho, que había empezado a poner en marcha Suecia por su cuenta en 1932. Al apropiarse el Estado social, desde 1942, las ideas de otro inglés, Beveridge, sobre la organización de la seguridad social, aunque, por cierto, en modo alguno se proponía lo que resultó —por ejemplo, redistribuir las rentas—, empezó a evolucionar hacia el Estado de Bienestar, respuesta política de las democracias liberales al éxito (propagandístico) del socialismo soviético, adoptando también métodos planificadores.[165] Que sugieren, por cierto, la interesante idea, que aclara muchas cosas posteriores, de que, en la medida en que se aúna el poder político con el saber técnico en estas planificaciones «liberales», «ya no es exclusivamente el poder estatal»[166] el que actúa; es decir, insinúa un proceso paralelo de desobjetivación de la estatalidad, susceptible de acabar

---

[162] Cuya decadencia constituye una consecuencia «del rechazo de la orientación práctico-moral y finalista de la política». W. Hennis, *Política y filosofía práctica*, pp. 88 ss.

[163] En realidad fueron dos: el de 1933-1936 y el de 1937-1938.

[164] Según D. Melossi, en Estados Unidos la democracia rechazó el concepto de Estado, haciendo su papel el «control social». *El Estado del control social*, espec. 6 ss.

[165] El autor más representativo fue sin duda K. Mannheim, autor bien intencionado, cuya obra más característica es, probablemente, su libro póstumo (1950) *Libertad, poder y planificación democrática*. Otro autor muy influyente al respecto fue el sueco G. Myrdal, cuya obra de 1930 *The Political Element in the Developement of Economic Theory*, título de la versión inglesa de 1953, alcanzó gran difusión en un ambiente predispuesto.

[166] E. Forsthoff, «La planificación», en *El Estado de la sociedad industrial*, p. 196.

por sí solo con el Estado o dar lugar a un nuevo feudalismo industrial especialmente temible, como avisó Tocqueville.

270. Otras causas concomitantes ayudan a entender el intervencionismo que llevó al Estado Social y su evolución posterior. Por supuesto, la guerra y la economía de guerra, el positivismo social y legal, el proudhonismo, el fabianismo con Stuart Mill a la cabeza, el marxismo, el igualitarismo democrático, la sustitución de la analogía por la identidad, íntimamente relacionada con el igualitarismo, etc. No obstante, fue, quizá, sobre todo, la existencia del socialismo bolchevique y la doble y, con frecuencia, ambigua actitud de recelo y admiración que suscitaba, lo que impulsó el Estado Social, primero hacia el fascismo —un socialismo nacionalista[167]— y el nacionalsocialismo —del Partido Obrero Nacional Socialista Alemán—, y, vencidos estos últimos, a cierta convergencia entre el socialismo bolchevique y el «democrático» y sus respectivas formas estatales. El resultado fue mover decididamente las naciones libres, sin muchas más reservas que las puramente técnicas o utilitarias, hacia el Estado de bienestar ilimitado, dispensador de la seguridad total. Es significativo que con el economicismo estatal comenzaran los científicos sociales y los economistas a sustituir en la dirección de los asuntos públicos a los juristas al progresar el Estado Social, cumpliéndose el mandato comteano; lo que, a la larga, se relaciona indiscutiblemente con la creciente inseguridad jurídica que mina el formalismo del Estado de Derecho dificulta su actividad y favorece su disolución.[168]

271. La idea directriz del Estado Social de Derecho consiste en imponer obligatoriamente una «función social» a la propiedad. Pero, quebrantado el principio de la propiedad, las cosas tomaron un rumbo distinto, intuido agudamente por H. Belloc en 1913 en su aún sugerente obra *The Servile State*: «en absoluto nos estamos aproximando al socialismo; vamos más bien hacia una sociedad en que será la clase capitalista aún más poderosa y tendrá más seguridad que actualmente: hacia una sociedad en la que las masas proletarias no sufrirán regulaciones particulares, opresivas o beneficiosas, sino que cambiarán de estatus, perderán su presente libertad legal,

---

[167] Todo socialismo tiende inexorablemente a crear unidades cerradas, lo que incrementa indefinidamente la estatalidad. Véase L. von Mises, *El socialismo.*

[168] Decía hace años P. Drucker que «una persona cínica bien puede llegar a la conclusión de que el funcionamiento económico en los países occidentales ha sido inversamente proporcional al número y preminencia de los economistas al servicio del gobierno, y que cuanto más grande sea el número de economistas y mayor la atención que se les preste —puede concluir— peor será el funcionamiento de la economía.» *La gran ruptura*, p. 150.

y se verán sometidas al trabajo obligatorio.»[169] El igualador democratismo cientificista del liberalismo estatista, que «albergaba en sí los restos de un cristianismo disuelto»,[170] operó vigorosamente en ese sentido en el seno del Estado Social. Llegó a su apogeo al identificar confusamente verdad y opinión en sus derivados totalitarios, cuyos excesos han favorecido la resurrección del liberalismo político antiestatista. En 1918 empezaba a predominar la metafísica de la identidad entre Estado y sociedad en la misma Inglaterra. Otro inglés, L.T. Hobhouse, uno de los últimos escritores liberales influyentes que aún era capaz de ver en el Estado un artefacto extraño y recelaba por principio de las virtudes de los gobiernos, aunque se inclinaba ya al liberalismo social, advirtió por esa fecha, terminada la guerra, que «la doctrina del Estado como encarnación del *'Absoluto'*, una suprapersonalidad que absorbe la personalidad viva y real de hombres y mujeres, ha alcanzado en muchos lugares la posición de una ortodoxia académica», que atribuye al Estado un lugar que, en épocas antiguas, «se hubiera otorgado a la Iglesia o incluso al mismo Dios».[171] Esa doctrina del Estado destinada a liquidar la Iglesia y sustituir a Dios ha tenido su realización práctica en el resto del siglo XX, «la era totalitaria».[172]

---

[169] Pref. 2.ª ed., p. 28.

[170] U. von Balthasar, *El problema de Dios en el hombre actual*, p. 159.

[171] *La teoría metafísica del Estado*, pp. 21-22.

[172] K. Hornung, *Das totalitäre Zeitalter. Bilanz des 20. Jahrhunderts.*

Capítulo X

LIBERALISMO Y ESTADO TOTAL

272. El terreno abonado para la aparición de la nueva forma del Estado, en la que culmina su mito e inicia su decadencia, fue la guerra de 1914-1918. Además de obligar a remodelar la teoría del gobierno de acuerdo con las necesidades técnicas, generó tal sentimiento de inseguridad vital, que intensificó los anhelos comunitarios en un ambiente en el que habían progresado enormemente las ideas igualitarias,[1] favorables a la simplificación y la homogeneización total. El sentimiento de comunidad, aunque se fije exclusivamente en la nación, la raza, el internacionalismo de clase, etc., no tolera ni el Estado de Derecho ni la visión que el Estado Social tiene de la sociedad como campo en que se oponen los intereses, que pueden componerse por el Derecho. Y ese sentimiento de comunidad que eran incapaces de satisfacer las iglesias hizo derivar el creciente racionalismo científico técnico de la estatalidad, ya desmesurado, en irracionalismo de connotaciones religiosas.

La primera gran guerra europea, alentada por el nacionalismo, fue, en efecto, la línea divisoria con el momento en que empezaron a consumarse las posibilidades del Estado. Comenzó entonces lo que E. Halévy llamó «era de las tiranías», que K. Hornung prefiere llamar recientemente «época totalitaria»[2] y Bracher, desde otro punto de vista, «tiempo de las ideologías».[3] Halévy caracterizaba la época por la inmersión de la estatalidad en la sociedad. Formuló las tesis centrales al someterlas al juicio de la *Société française de philosophie* en noviembre de 1936. «La era de las tiranías data del mes de agosto de 1914, momento en que las naciones beligerantes adoptaron un régimen que cabe describir de la manera siguiente: a) Desde el punto de vista económico, la estatificación, extremadamente extendida, de todos los medios de producción, de la distribución y de cambio; y, por otra parte, el llamamiento de los gobiernos a los jefes de las organizaciones

[1] Véase C. Polin, *L'esprit totalitaire*, pp. 108 ss.

[2] *Das totalitäre Zeitalter.*

[3] *Zeit der Ideologien.*

obreras para que les ayudasen en este trabajo de estatificación; así pues, sindicalismo, corporativismo, al mismo tiempo que estatismo. b) Desde el punto de vista intelectual, estatificación del pensamiento, adoptando dos formas: una negativa, mediante la supresión de todas las manifestaciones de opinión juzgadas desfavorables al interés nacional; otra positiva, por lo que la llamaremos la organización del entusiasmo.»[4]

273. El Estado Social, que empezó a ampliar la seguridad política a la sociedad, como seguridad social de las clases, capas y estratos menos favorecidos, constituye el antecedente formal del Estado Total del siglo XX, cuya meta es la seguridad total. Le antecede únicamente, empero, en la medida en que, aprovechando su expansión, su tendencia y, en parte, sus doctrinas, el totalitarismo consiste en la lucha permanente con las variaciones que impone la vida, en intensificar infinitamente la dominación administrativa según la lógica, inherente al cientificismo de la estatalidad, de suprimir toda contradicción a cambio de seguridad total. Su espíritu no tiene ya nada de político: en el Estado Total culmina sin duda la crisis de la época. Constituye la forma política del «nihilismo radical» anunciado por Nietzsche como «la creencia en una absoluta desvalorización de la existencia, cuando se trata de los supremos valores que se reconocen, añadiéndose a esto la idea de que no tenemos el más mínimo derecho a suponer un más allá o un en-sí de las cosas que sea 'divino', que sea 'moral viva'. Esa creencia —añadía perspicazmente Nietzsche— constituye una consecuencia de la 'veracidad desarrollada'; por consiguiente, una consecuencia de la fe en la moral.»[5] De la posibilidad de monopolizar el conocimiento. Quizá se podría decir también, siguiendo la sugerencia de Voegelin, que la época totalitaria es la forma final de la civilización progresista dominada por el gnosticismo, que había encontrado su teología civil en el «Nuevo Cristianismo» como «Religión de la Humanidad»[6]: la fe en la ciencia natural, «que continuó el camino de la Iglesia, sólo que, naturalmente, a su manera»,[7] y cuyo método, había advertido ya Descartes, consiste en la «exorcización del espíritu de la Naturaleza».[8] A fin de cuentas,

---

[4] E. Halévy, *L'ère des tyrannies*, p. 213.

[5] *La voluntad de dominio*, p. 19.

[6] «De hecho, la idea de Humanidad es históricamente inconcebible sin una secularización del mandato cristiano del amor.» U. von Balthasar, *El problema de Dios...*, p. 175.

[7] En el sentido de que la Iglesia «había empezado a eliminar contradicciones y la ciencia natural ha completado ese trabajo radicalmente». H.Pietschmann, *Das Ende des naturwissenschaftlichen...*, pp. 175 y 187.

[8] Cfr. H. Pietschmann, *Das Ende des...*, pp. 24 ss.

la sociedad moderna está «empapada de ciencia; vive de sus productos y depende tanto de ellos como un toxicómano de la droga».[9]

274. La evolución de la estatalidad culmina al fundirse en una masa la sociedad y el Estado para formar el Estado Total. Denominación que parece haber sugerido Benito Mussolini.[10] Desde luego, desde el punto de vista de la historia de la idea del Estado empezó la era totalitaria en el invierno de 1920 —«¡fecha decisiva!», decía H. Heller[11]— cuando el Duce pronunció la famosa frase «nada fuera del Estado, nada contra el Estado, todo por el Estado». Pero la matriz de la apoteosis de la estatalidad era romántica. Entre otros, el berlinés A. Müller (1779-1829), obsesionado por *das Ganze*, como llamaba a la estatalidad, se había dedicado a mostrar, influido por Smith, Burke, Fichte —a pesar de que le criticó— y Schelling, que el Estado no puede ser «una institución creada artificiosamente, un hallazgo, si se quiere del entendimiento. Es la expresión acabada de la idea con que cobra forma de comunidad la vida espiritual y moral de un pueblo en el transcurso de su historia. Nadie puede desvincularse de un Estado así entendido. Se halla unido a él por un vínculo inextricable de comunidad.»[12] Conforme a la concepción romántica revolucionaria, nación y Estado constituyen una unidad inextricable: «la vida en los Estados tiene que ofrecerse como unidad invisible entre presente, pasado y futuro.»[13] El sentimiento y la idea de comunidad es el gran catalizador: «la naturaleza del Estado se expresa en la constitución nacional de la familia, común a todos los pueblos.»[14] Mussolini enseñará más adelante, volviendo la historia del revés: «no es la nación la que ha creado el Estado, como en la vieja concepción naturalista que servía de base a los estudios de los publicistas de los Estados nacionales del siglo XX. Por el contrario, la nación es creada por el Estado, que da al pueblo, consciente de su propia unidad moral, una voluntad y, por consiguiente, una existencia efectiva.» Desde la marcha sobre Roma (28.X.1922), comentaba H. Heller, no sólo son idénticos el Estado y la nación, «sino que se endiosan hasta lo absoluto, equiparándose con gobierno y partido».[15] Quizá se refería Mussolini a esa identidad la vez

[9] H. Pietschmann, *Das Ende des...*, p. 111. Comte se equivocó al afirmar que «el temor de ver establecerse un día un despotismo fundado sobre las ciencias es una quimera tan ridícula como absurda.» *Oeuvres*, T. X, Anthropos, París 0970. *Sommaire appréciation de l'ensemble du passé moderne* (1820), p. 42.

[10] Al menos en 1925 Farinacci informó que el régimen se proponía la «transformación total de la vida política italiana» y Mussolini se refirió a su «indómita voluntad totalitaria». Véase J.-P. Faye, «Teoría del relato», en *Los lenguajes totalitarios*, pp. 55 ss.

[12] «El fascismo», en *Escritos políticos*, p. 53.

[13] P. 58.

[14] P. 67.

[15] «El fascismo», p. 54.

que afirmó que el fascismo es una «democracia organizada, centralizada, autoritaria», en realidad «la forma más pura de democracia».

275. Problamente, se puede empezar a hablar de Estado Total a partir de 1924, cuando Stalin sucedió a Lenin. Pero aunque su derivado totalitarismo se aplica sin demasiada continencia, incluso anacrónicamente,[16] no se entiende bien sin tener en cuenta los supuestos intelectuales y materiales del Estado moderno, en el que ha encontrado el cauce idóneo. La dictadura jacobina, su primera forma,[17] fue más bien un antecedente. Se incubó en el siglo XIX, debido en buena parte, pensaba Röpke, al culto a lo colosal propio del cuantitativismo moderno, al poder y a la unidad.[18] Mas, como decía hace tiempo G. Leibholz, es un fenómeno del siglo XX. Constituye una consecuencia del igualitarismo homogeneizador de la cultura moderna, que tiene como *deus ex machina* el Estado y consagra el nihilismo al anular todas las diferencias. La homogeneización termina con el Derecho, dando lo mismo que el Derecho sea absorbido por la moral o por la política: «el Derecho 'sólo' político y el Derecho sólo 'ético' son ambos totalitarios.»[19]

El totalitarismo significa, desde el punto de vista de la tradición europea, el triunfo del «hombre exterior», reducido a pura masa por el cientificismo estatal, que entiende la ciencia como ciencia orientada hacia un objetivo determinado (*Zweckwissenschaft*), radicalmente escindido del hombre «interior», que, derrotado por el primero, se había refugiado en la Iglesia. Significa también la victoria final del Estado sobre esta última y la de la tradición demonológica de la política sobre la politológica y escatológica. La mentira usurpa descaradamente el lugar de la verdad, y, envilecidas por ella la palabra y la autoridad, el mando se hace obedecer por la manipulación y el terror. Constituye un grave error intelectual identificarlo con formas y doctrinas anteriores: es el precipitado de un largo proceso histórico ligado al constructivismo racionalista.[20]Aunque vuelvan los mitos antiguos[21] y retornen en cierto sentido los modernos al punto en que

---

[16] M. Greiffenhagen resumió en cinco las significaciones de «totalitarismo»: un tipo extremo de dominación autocrática, «gnosis», «maquiavelismo», «russonianismo» y fenómeno del siglo XX. «Der Totalitarismusbegriff in der Regimenlehre», en *Totalitarismus*, pp. 27-37.

[17] Como sostiene recientemente K. Hornung, *Das totalitäre Zeitalter*.

[18] *Die Gesellschaftkrisis*..., pp. 103 ss.

[19] E.-W. Böckenförde, «Die historische Rechtsschule und das Problem der Geschichlichkeit des Rechts», en *Staat, Gesellschaft, Freiheit*, p. 27.

[20] Aspecto en que insiste K.D. Bracher, *Zeit der Ideologien*.

[21] L. Díez del Corral, *La función del mito clásico*..., pp. 21 y ss. Sobre la politización de la idea romántica de «una nueva mitología», M. Frank, *Der kommende Gott*. No se puede olvidar la enorme influencia de G. Sorel, por lo menos en este punto.

aquellos «bendecían y daban autoridad a los dioses de la antigua *pólis*», los nuevos dioses «no son figuras personales sino abstracciones».[22] Y la abstracción suprema es el Estado, el dios mortal que ha sustituido a todos los dioses. «No sólo el Dios cristiano, sino también el Dios de la religión natural, ha llegado a ser para los hombres de hoy algo que no cabe nombrar.»[23] En cambio, en la era totalitaria hay que nombrar todos los días al dios mortal.

276. El siglo XIX ha sido llamado «el siglo liberal». No obstante, salió el Estado Total del conjunto de circunstancias de todo orden que concurrieron entonces, como el precedente formal del Estado Social, que preparó el terreno. Entre esas circunstancias cabe precisar la pérdida del sentido de la realidad que conlleva la ausencia de una idea de orden. J. Freund distingue entre *orden imperioso*, el orden necesario, irresistible e inevitable de las cosas, a la vez cosmológico y biológico, al que no cabe sustraerse, y el *orden imperativo*, orden aleatorio y continuamente modificable creado por el hombre.[24] El éxito de la ciencia natural hizo creer en la futilidad del primero y en su sustituibilidad por el segundo. El Estado Total descansa en esta suposición. Los Estados totalitarios que exigen la obediencia preferentemente por el terror, y su réplica liberal estatista posterior, el Estado Providencia, fórmula totalitaria más flexible y eficiente, que prefiere suscitar la obediencia mediante la manipulación, tuvieron ahí su origen. La diferencia entre ambos estriba en gran parte en el grado de progreso tecnológico. La tecnología se adquiría inicialmente mediante la práctica. Estuvo separada de la ciencia, que era la que tenía prestigio, hasta la segunda mitad del siglo XIX.[25] El cientificismo preparó en este sentido el Estado Totalitario. El Estado de Bienestar se desarrolló a medida que se independizó la tecnología de la ciencia adquiriendo estatus académico. Cabe precisar su nacimiento en el momento en que empezó a prevalecer la técnica sobre la ciencia natural:[26] según Pietschmann, el 6 de agosto de 1945, con el suceso de Hiroshima.[27]

---

[22] H. Rauschning, «Masken und Metamorphosen des Nihilismus», en D. Arendt (Hrsg.), *Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte in der wissenschaftliche Diskussion unseres Jahrhundert*, p. 109. Cfr. H. Pietschmann, *Das Ende...*, espec. pp. 316 ss.

[23] U. von Balthasar, *El problema de Dios*, p. 203.

[24] *Politique et impolitique*, p. 65.

[25] Cfr. P. Drucker, *La gran ruptura*, pp. 381 ss.

[26] Quizá porque, como decía A.N. Whitehead, «no puede haber ciencia viva a menos que exista una extendida convicción instintiva en la existencia de un *orden de las cosas* y, en particular, de un *orden de la naturaleza.*» *Science and the Modern World*, p. 11. Pero eso es incompatible con el modo de pensar nihilista.

[27] *Das Ende...*, p. 270. Pietschmann aplica sin duda la afirmación de E. Husserl del

277. Los viejos Estados totalitarios tuvieron que ser más violentos físicamente porque no disponían de medios técnicos de comunicación como la televisión ni de la informática. El Imperio Soviético, que sobrevivió al III Reich,[28] cuando llegó a disponer de la nueva tecnología no supo —o ya no pudo— cambiar sus viejos métodos. En cambio, el Estado de Bienestar emplea a fondo las nuevas técnicas, sin las que no hubiese podido prosperar tanto. El socialismo, internacionalista o nacionalista —en la realidad práctica todo socialismo tiene que ser nacionalista, como comprendió muy bien Fichte—, pertenece, pues, todavía, al momento de la ciencia. El imperio de la técnica, que desconoce la oposición entre ciencia y religión, fortaleció y renovó el saintsimonismo, una especie de liberalismo estatista que constituye el *background* ideológico del Estado de Bienestar, que es preferible denominar, dados sus supuestos, Estado Providencia. El saintsimonismo modificó de hecho subrepticiamente todos los socialismos inclinándolos hacia la gran empresa, la organización de servicios públicos para todo, la fiscalidad directa y compulsiva y la manipulación del crédito.

278. El Estado Total, en cualquiera de sus formas, constituye lógicamente la última metamorfosis posible de la estatalidad, que trasfunde finalmente toda su artificiosidad, a través de la *ratio status*, a la sociedad necesitada de máxima seguridad. En él se llega a la más completa despersonalización del poder, lo que hace necesario, paradójicamente, un *Führer* o equivalente en posición absolutamente preeminente, como portavoz del saber de la comunidad; papel muy distinto al del dictador cesarista, que representa únicamente la voluntad colectiva. Radicalizando la tendencia política demonológica, el totalitarismo desprecia toda consideración a los medios. Ateniéndose sólo a los fines, por otra parte muy imprecisos en la medida en que no obedecen a la *ratio status*, destruye la autonomía de la sociedad al fusionarse con ella en una amorfa unidad pseudoorgánica.[29] En el Estado Totalitario se percibe el cientificismo como idea directriz sólo en su aspecto aplicado, en cuanto instrumento de coordinación y dominación. No obstante, llevado por la simplificación, aniquila la división del trabajo, que Huerta de Soto denomina más exactamente división del

---

«vaciamiento de sentido de la ciencia natural matemática en la tecnificación». *La crisis de las ciencias europeas...*, pp. 47-49.

[28] Según H. Arendt, Estados propiamente totalitarios sólo ha habido tres principales: el soviético desde las purgas de los años treinta hasta la muerte de Stalin, el nacional-socialista desde 1935 y la República Popular China desde la «revolución cultural» hasta la muerte de Mao.

[29] V. la discusión —insuficiente— sobre el «organicismo» totalitario en C. Polin, *L'esprit...*, pp. 104 ss. La homogeneización se toma a veces equivocadamente por organicismo.

conocimiento o información,[30] tanto más compleja cuanto más desarrollada está la vida social. Su imagen posible tendría que ser una reconstrucción cientificista, ucrónica, arcaizante y simbólica de la *pólis*. Prescindiendo de las especulaciones de la teología del Anticristo, probablemente nunca existirá un Estado absolutamente totalitario. La tecnociencia tiene sus fallos. Las descripciones de Huxley u Orwell reflejan mejor su espíritu que su posibilidad.

279. El liberalismo, justamente porque su idea de libertad es total —la del hombre como esencia abierta—, puesto que postula la libertad política, y, por tanto, no es «totalitaria» al estar delimitada por la responsabilidad, carece, obviamente, de sentido bajo el «totalitarismo», aunque al cientificismo, mezcla de ciencia y técnica, le guste ponerse en ocasiones su disfraz. Pues, al desaparecer cualquier idea de orden, siendo él mismo puro desorden, rechaza toda idea de limitación hasta por la realidad, que es el *inimicus*. En el Estado Totalitario el legalismo moderno se convierte francamente en ficción nihilista,[31] quedando sólo la legitimidad abstracta que da el entusiasmo organizativamente provocado. En él desaparecen todas las diferencias, incluyendo la distinción capital entre público y privado, por lo que encomia falsamente la transparencia; pierden relevancia las instituciones, sujetas a alteraciones continuas, de acuerdo, en el mejor caso, con las prescripciones cientificistas, y se anatematizan los hábitos, las costumbres, los usos y las tradiciones. También queda suprimida la política, reducida a la condición de una técnica operativa intraestatal; ni siquiera tiene la menor claridad la estructura mando-obediencia. Desaparece asimismo la seguridad existencial —cuya consecución justifica el Estado—, aunque formalmente sea total.

La época totalitaria comenzó en Rusia con la «revolución de octubre» (25.X.1917), al apoderarse los soviets del Estado siguiendo la consigna dada por Lenin el 14 de septiembre: «todo el poder para los soviets».

1. El Estado Totalitario

280. Mussolini, un socialista marxista, se dio cuenta, al terminar la Gran Guerra, de que soplaban los vientos a favor del nacionalismo. Con ansias imperiales romanizó el socialismo llamándolo fascismo[32] y divulgó, unido

[30] J. Huerta de Soto, *Socialismo, cálculo económico y función empresarial*, pp. 80 ss.

[31] Cfr. G.Rose, *Dialectic of Nihilism*, espec. II.

[32] Del latín *fascis* (en griego *fakellos*, hacecillo), haz, manojo, honores, dignidades, poder, particularmente el consulado en la antigua Roma.

a esta palabra, el concepto «totalitario»,[33] que permite definir la etapa final de la vieja Europa.[34] El ejemplo italiano sirvió de modelo, no sólo a Hitler, ferviente admirador del *Duce*, sino también a Lenin, quien había seguido atentamente los progresos del intelectual metido a *condottiero*, desde los tiempos del «impotente exilio» suizo, «con aprobación y cierta envidia».[35] Los discípulos mejoraron muchísimo, al ponerla en práctica, la retórica totalitaria del diseño fascista, que, a decir verdad, no fue mucho más allá del nacionalismo y un imperialismo romántico. No obstante, la propaganda hizo todo lo posible por evitar que se aplicase la palabra totalitario al Estado soviético, aún más perfeccionado por Stalin —que tuvo la suerte de poder aprender a la vez de Lenin, de Mussolini y de Hitler—, en virtud de su pretendida legitimidad democrática y su antifascismo.

281. El Estado Total, más conocido como totalitario, se autodefine como el contrapunto del Estado liberal de cualquier matiz. Desearía cortar toda vinculación con el pasado; hasta con la misma tradición estatal. Por eso, como fenómeno político, decía H. Arendt, es enteramente nuevo, ni absolutista ni nacionalista, aunque tenga de las dos cosas. Tras la política de los Estados totalitarios «se oculta una concepción del poder enteramente nueva y sin precedentes, de la misma manera que tras su *Realpolitik* se encuentra un concepto de la realidad enteramente nuevo y sin precedentes».[36] Arendt consideraba que el rasgo principal, que revela su carácter, es la «revolución permanente» enunciada por Trotsky.[37] Hasta tal punto es esencial al totalitarismo el movimiento continuo, la agitación y el cambio permanente, que la única regla aconsejable para que todo el mundo pueda estar seguro en un Estado Totalitario reza que «cuanto más visibles son los organismos del gobierno, menor es su poder, y cuanto menos se conoce una institución, más poderosa resultará ser en definitiva.»[38] En el totalitarismo siempre hay otro poder organizado tras el poder visible, y los invisibles están a su vez en continua transformación. Es una consecuencia

---

[33] En cuya fijación tuvieron considerable influencia los libros de 1930 de E. Forsthoff, *Der totale Staat* (1930) y E. Jünger, *Totale Mobilmachung*. Al año siguiente apareció el breve artículo de C. Schmitt «Die Wendung zum totalen Staat» reconociendo que se había agotado de hecho la distinción entre Estado y Sociedad. En 1937 trató Schmitt de precisar el concepto en «Totaler Feind, totaler Krieg, totaler Staat» (ambos trabajos en *Positionen und Begriffe*), relacionando la guerra total —expresión en boga desde la guerra mudial— y el enemigo total con esta nueva forma de estatalidad.

[34] P. Johnson, *Tiempos modernos*, p. 347.

[35] P. Johnson, *Tiempos...*, p. 68.

[36] *Los orígenes del totalitarismo*, p. 510.

[37] *Los orígenes...*, pp. 479 ss.

[38] *Los orígenes...*, p. 495.

lógica de que el totalitarismo en el poder está constantemente preocupado por hacer frente a la realidad.[39] Oposición abstracta e irreal que envuelve a sus *arcana* en el halo de misterio que alienta la fe, las ilusiones y las pasiones totalitarias.

282. El totalitarismo lleva a sus últimas consecuencias el voluntarismo racionalista que impregna la idea de Estado, haciendo desaparecer incluso todo rastro de normativismo, aunque parte de él. A fin de cuentas, se alimenta de la pérdida del sentido de la realidad[40] —que se percibe tan bien en el arte contemporáneo—aludida curiosamente en la frase de Mussolini: «Nada fuera del Estado, nada contra el Estado, todo por el Estado». Pérdida debida, en gran medida, al hecho de haber sido destruida por la ciencia natural la noción obvia del sentido común, en lo que respecta a su función de base para toda interpretación.[41] Descansa por tanto en la fe en la nada que sustituye a la pérdida de la fe en la salvación por la sociedad sin encontrar otro asidero que el Estado. Significa la crisis final de la civilización occidental. No es una peculiaridad alemana o rusa. Como decía E. Brunner, refiriéndose a los ejemplos conocidos, «las ideologías y los principios del Estado Totalitario, pues así se llama en nuestro tiempo la injusticia convertida en sistema, tienen sus raíces en la historia del espíritu occidental.»[42] En el mecanicismo inoculado en la cultura y en toda la vida con el poderoso y decisivo apoyo del Estado, que se ha apoderado del alma europea disolviéndola en el nihilismo.

283. El Estado Totalitario es postcristiano. El Estado, decía Huizinga, es un ente que, dada la imperfección de las cosas humanas, se comportará necesariamente según normas «que no son las de una moralidad social fundamentada en la confianza, y menos aún en la fe cristiana». No obstante, añadía, nunca podrá perder de vista por completo la norma moral cristiana ni la norma social, «so pena de naufragar en las consecuencias de su propia negación».[43] El Estado Totalitario, en cuanto Estado, debido a sus orígenes, presupone el cristianismo. Su espíritu es, sin embargo,

---

[39] *Los orígenes...*, p. 482.

[40] La técnica científica no pertenece enteramente al mundo natural, a diferencia de la *techkné* antigua, sino al de lo posible. Por eso no cuenta con la realidad sino que la construye. Simplemente, lo que puede hacer, si lo considera útil, lo hace. De esta manera también la economía, que impone límites, fracasa ante la mentalidad morfotécnica. La ecología es una reacción a la pérdida por el racionalismo del sentido de la realidad. B. de Jouvenel consideraba el ecologismo como un cambio de la economía cuantitativa a la cualitativa. *Arcadie, essais sur le mieux vivre.*

[41] A.N. Whitehead, *Modos de pensamiento*, p. 150.

[42] *La justicia*, p. 10.

[43] *Entre las sombras del mañana*, pp. 158-159.

el de la pura negatividad del nihilismo contemporáneo, inmerso en sus abstracciones a causa de esa progresiva pérdida del sentido de la realidad[44] que abre perspectivas irracionales. El desencantamiento del mundo predispone a la aceptación de lo absurdo y, finalmente, al nihilismo.[45] Este nihilismo descansa culturalmente en esa fe en la nada que queda de la *creatio ex nihilo* una vez desenraizada completamente la estatalidad de la referencia a la *creatio* que da sentido a cualquier orden, sin poder tampoco asentarse sobre la naturaleza debido su artificialidad. Sólo queda, sin la menor réplica, el mito abstracto del Estado como única posibilidad de orden en medio del desorden. En el totalitarismo, la estatalidad, no un príncipe —rey, emperador o jefe—, alcanza por fin la inmortalidad al representarse como único horizonte y realidad, susceptible, por tanto, de divinización, en cuanto origen, medio y fin de toda la existencia.

284. Para configurar la estructura del Estado Totalitario se alían especialmente la mentalidad científico-técnica —el cientificismo[46]— y la idea emotiva de comunidad eclesial mezclada con la *pólis* (ella misma una *ekklesía)*. De esta manera desaparecen también las ideas de vocación y misión. Categorías fundamentales junto con la de creación, de la actitud religiosa cristiana,[47]que alientan todavía, heredadas de la Iglesia, en otras formas del Estado, por muy secularizadas o corrompidas que estén, pero ajenas al neutralismo constitutivo de la ciencia natural.[48] Así pues, aunque el Estado Totalitario representa el fracaso final de la posibilidad de conversión del hombre exterior por el interior, dada la génesis de la estatalidad, estriba justamente, el problema existencial del Estado Totalitario en que, como ha subrayado Böckenförde, «el Estado liberado [de la Iglesia y de la religión] vive de presupuestos que el mismo no puede garantizar».[49] Viene a ser la *pólis* pura adaptada a las condiciones modernas. Por tanto, no como unidad natural, genética, basada en la confianza que da la *filía*, sino en cuanto abstracta comunidad absoluta de individuos meramente «exteriores» organizados homogéneamente, en masas, por la ciencia y la

---

[44] «El vacío existencial, que es la neurosis masiva de nuestro tiempo, puede descubrirse como una forma privada y personal de nihilismo, ya que el nihilismo puede definirse como la aseveración de que el ser carece de significación.» V. Frankl, *El hombre en busca de sentido*, p. 124.

[45] W. Kraus, *Nihilismus heute oder die Geduld der Welgeschichte*, p. 160.

[46] La fe en la tecnociencia. Véase F.A. Hayek, *Scientism and Social Sciences. Studies On the Abuse of Reason.*

[47] O. González de Cardedal, *Etica y religión*, pp. 98 ss.

[48] Cfr. H. Pietschmann, *Das Ende...*, espec. pp. 177 ss.

[49] *Staat, Gesellschaft, Freiheit...*, p. 62.

técnica, efectos del *logos* griego.[50] Que tampoco puede controlarlos, al incluir la estatalidad presupuestos ajenos a el, como las mismas ciencia y técnica modernas, que deben su posibilidad a la interposición de la actitud cristiana desdivinizadora del mundo.

285. En rigor, el Estado Totalitario, aunque apareció en torno a la lucha por la propiedad, que había anunciado clarividentemente Tocqueville como el gran tema inmediato de la democracia en Europa, es una inversión radical de la idea de Iglesia, con la que se encuentra en oposición intolerable. Fusionado con ella, la Iglesia-Estado totalitaria es como una inmensa *pólis* abstracta. Pues aspira a ser universal, razón por la que los Estados totalitarios no pueden tolerarse entre sí ni a ningún otro impulsados por la perversa dinámica del orden totalitario, que genera permanentemente desorden. Descansando en la pura nada, es la oposición más absoluta a la realidad mundana, a la transcendente y a su propio orden; de ahí su destructividad. El Estado Total, al ser completamente inadecuado por su artificiosidad al naturalismo del *logos* pagano, genera una situación antipolítica de violencia permanente, como si ningún otro *logos* pudiera controlar el *logos* puramente técnico de la *ratio status*. De ahí la impresión de oportunismo que dan sus actos.

286. El Estado muestra plenamente en el totalitarismo su condición de puro mito cientificista, al que contribuyó a dar credibilidad el *logos* juánico mientras pudo conectar su *ratio* con la realidad, equilibrando, aunque fuese precariamente, el hombre exterior y el interior, la libertad externa y la interna. La dificultad mayor del totalitarismo está en que tecnifica de tal modo el *logos* naturalista de la *ratio status*, que este último ya no puede dirigirla; por lo que el artificio estatal, cada vez más desconectado de lo natural, marcha sin rumbo produciendo, en vez de orden, destrucción y desorden. Además de la política, se oculta lo político, haciéndose amorfo, ya que, para el modo de ser totalitario no existen amigos ni enemigos concretos, salvo la realidad misma a la que teme, de la que huye y que lucha obstinadamente por sustituir. Su espíritu va por eso mucho más allá de la romántica *nostalgie de la boue* que desprecia la virtud, al ensalzar cínicamente lo negativo[51] y poner abstracciones como la clase, su variante la raza —o el bienestar estadístico—, explicadas al modo cientificista, como

[50] «Lo que de hecho sigue siendo esencialmente ignorado —escribe E. Severino— es que la cultura moderna y la civilización de la técnica son el modo como hoy se manifiesta y domina el horizonte abierto por la metafísica griega. Es decir, son el modo más riguroso y poderoso en que domina la alienación esencial de Occidente.» *Esencia del nihilismo*, p. 291.

[51] Véase P. Sloterdijk, *Crítica de la razón cínica*.

sujetos míticos de su historia. Sin embargo, contribuyen poderosamente a generalizar la *indifférence à la vérité*, a la que debe su imperio.

287. En el Estado Totalitario sólo se puede obtener seguridad y progreso desordenadamente. Es decir, en medio de la más radical inseguridad, «a través de la espiral del progreso científico natural y tecnológico»;[52] progreso ficticio, como en el Imperio soviético, o más real, como en el Estado Providencia. Se trata de una situación en revolución permanente —mitificada como «cambio»—, necesaria, ha notado asimismo Arendt, para impedir la fijación en la realidad, que es preciso eludir sistemáticamente, a fin de evitar que la normalización alcance un punto en el que puedan desarrollarse un nuevo estilo de vida espontánea[53] y el sentido común. Así pues, la víctima principal del Estado Totalitario es la conciencia. El Estado justifica sus sucesivas apropiaciones de libertades y derechos gracias a la explotación de la credulidad en su suprema sabiduría. El Estado Total lleva a cabo hasta el final la fecunda idea de Bacon: «Saber es poder». Acumula toda la información posible y la devuelve como propaganda cientificista para borrar la distinción entre el bien y el mal, entre la verdad y la mentira, entre la realidad y su falsificación, y confundir la conciencia. Como el contenido de esta última es la distinción real del bien y el mal, al no poder reducir enteramente el ser humano al hombre exterior mecanicista, el totalitarismo procura penetrar en todo con cualquier medio, a fin de trastrocarla, confundirla, degradarla, anularla o aniquilarla. El movimiento continuo es el desorden permanente que agota el alma y rinde al espíritu.

El totalitarismo, enfermedad de la civilización y la cultura occidental incubada en el estatismo europeo por el desencantamiento del mundo y el nihilismo, disimulados por la fe en la ciencia, no ha desaparecido con los llamados Estados totalitarios. Pervive en el Estado Providencia, la otra variante del Estado Total. Los antiguos Estados totalitarios fueron en realidad formas bárbaras, primitivas, del totalitarismo, con muchos puntos de contacto todavía con la forma clásica de tiranía.

288. La doctrina y la ciencia política contemporáneas son pura cratología;[54] apenas tienen otro objeto que justificar el Estado y su actividad desatendiendo lo esencial. Por eso está, efectivamente, muy difundido el peligroso error de creer que han desaparecido las ideas y las prácticas totalitarias. El modo de pensar ideológico predomina aún de tal manera,

[52] H. Pietschmann, *Das Ende...*, p. 239.

[53] *Los orígenes...*, p. 482. «Tanto Hitler como Stalin formularon promesas de estabilidad para ocultar su intención de crear un estado de inestabilidad permanente.» P. 481.

[54] Lo señala R. Fernández-Carvajal, *El lugar...*, pp. 339 ss.

que la ideología puede representarse a sí misma como no ideológica y como pura transcripción de la realidad, aunque detrás de ella no haya nada consistente. La ideología, al dominar absolutamente, hace descansar el pensamiento en la nada, enmascarada como persecución de la utopía. Esto revela el sentido radical del nihilismo contemporáneo. Heidegger ha recalcado que nihilismo significaba ya en Nietzsche más que nihilismo: se trata del nihilismo europeo en el sentido de la historia de Occidente que se resume en «la corta frase» *«Gott ist tot»*. Que quiere decir, interpreta Heidegger, que «el 'Dios cristiano' ha perdido su poder sobre lo existente y sobre el destino del ser humano.»[55] Y precisamente por eso no ha desaparecido el totalitarismo con el Estado Nacional Socialista —heredero tal vez del irracionalismo romántico— o con el Estado Soviético —tal vez heredero de la Ilustración[56]—. Como sugería MacIntyre antes de la declaración de quiebra del Imperio de los soviets, al menos esta especie de totalitarismo segrega una rigidez e ineficacia tales que lo arruinan.[57]

289. La ideología que enmascara el alejamiento de la realidad de esos «sistemas» cientificistas es, por eso mismo y por su naturaleza, inadecuada «para zanjar las cuestiones gubernativas de nuestro tiempo».[58] Mas no es tan rápidamente letal el totalitarismo difuso que vive en sociedades «libres», que responde al nuevo tipo de tiranía entrevisto por Tocqueville. En ellas, deformada la realidad por la cultura estatista y el cientificismo, y contaminado el espíritu por el nuevo cristianismo y la religión de la Humanidad, el pensamiento público adolece de una noción absoluta del bien y del mal, carece de vigencia cualquier idea de orden que no sea estatal —aunque sea puro desorden— y se ha perdido la capacidad para percibir con claridad la diferencia entre lo real y lo abstracto. Genera como síntoma la cultura de la muerte,[59]que hace que el conflicto

[55] *Nietzsche*, pp. 32-33. V. los comentarios de O. Pöggeler sobre la influencia en Heidegger de la afirmación de Nietzsche. *Filosofía y política en Heidegger*, pp. 78 ss, y «Heidegger y Hölderlin», 2.

[56] Esta contraposición entre el totalitarismo soviético heredero de la Ilustración y el nacionalsocialista como su enemigo la esboza J.B. Müller en M. Greiffenhagen y otros, *Totalitarismus.*

[57] *After Virtue*, p. 106 ss.

[58] G. Fernández de la Mora, *El crepúsculo*..., p. 159.

[59] Las leyes abortistas y eutanásicas y otras actitudes nihilistas peculiares de esa cultura (incluido el terrorismo) pueden explicarse por el humanitarismo. Éste justifica su propagación y financiación por el Estado, que llega a considerar el aborto y la eutanasia ¡aspectos de la seguridad social! La legislación abortista y eutanásica es el resultado de una larga lucha: simboliza el triunfo del Estado, dueño de la vida y de la muerte, verdadero y único liberador, frente a la Iglesia; la victoria final de la cultura

disimulado con el espíritu totalitario que impregna las sociedades no sea siquiera un conflicto de visiones.[60] Esto último presupondría todavía por lo menos una concepción vital de la cultura y de la realidad. Se trata de un conflicto por la supervivencia de los atributos del hombre, cuya decadencia señaló convincentemente R. Musil. Igualitarismo y uniformización, escribe Maffesoli en un corrosivo análisis del estilo totalitario, «concurren a generar la indiferencia, cuya concomitancia más segura es el triunfo de la pulsión de la muerte. El aburrimiento ante la uniformidad no encuentra ningún contrapeso, siendo esta unidimensionalidad lo que engendra las tendencias más mortíferas.»[61]

290. Entre los atributos en peligrosa decadencia en todo totalitarismo se encuentra, en primer lugar, la conciencia, lo que hace de la lucha contra aquél una lucha por la autoconsciencia de la conciencia. La ideología de los Estados totalitarios es una ideología dura, cerrada, un orden imperativo en el sentido de Freund.[62] que no tolera la discrepancia, ni siquiera en las actitudes, por lo que está más claro en ellos lo que no es ideología, por ejemplo, la religión y la política. La del Estado Providencia, confundida con la opinión pública, es en cambio blanda, abierta en el sentido de que admite actitudes discrepantes. En él, la pérdida de la realidad —de aquello con lo que forzosamente, se quiera o no, hay que contar— y la conciencia queda oculta entre el conformismo de la sociedad permisiva y el espíritu de bienestar, que dan un matiz específico a su ideología totalitaria. Eso le permite, por una parte, penetrar mejor en todo, incluso en la religión que, ideologizada —sometida a la opinión pública—, se presta a la caricaturización y al ridículo que la corroen internamente. Y, por otra, puede representarse políticamente como «pluralista», lo que le da un aire tolerante, *light*, aparentemente «liberal», que hasta acepta y alienta continuas reivindicaciones de «derechos». Pero en tales condiciones, decía hace ya tiempo E. Fromm, «la crisis política y cultural de nuestros días no se debe al exceso de individualismo, sino al hecho de que lo que creemos ser tal se ha reducido a una mera cáscara vacía.» No importa que exista

---

estatal (ahistórica) sobre la eclesiástica (vinculada a la tradición); de la Moral (de los valores, no la de las virtudes) sobre la Religión; etc.

[60] Para ese concepto Th. Sowell, *A Conflict of Visions. Ideological Origins of Political Struggles.* «Las visiones son los fundamentos sobre los que se construyen las teorías.» P. 14. Recuerda Sowell que Schumpeter describía la idea de visión como «un acto cognitivo preanalítico». Para el gran economista austriaco, «las ideologías no son simples mentiras; son proposiciones ciertas sobre lo que un hombre cree ver.» «Ciencia e ideología», en *Ensayos*..., p. 277.

[61] *La violence totalitaire*, p. 295.

[62] *Politique et impolitique*, p. 65.

una gran libertad de pensamiento, pues «el derecho a expresar nuestros pensamientos tan sólo tiene algún significado si somos capaces de tener pensamientos propios.»[63]

2. El Estado Providencia

291. La idea de bienestar alude a un estado de relativa independencia en la existencia, en el que no hay que preocuparse demasiado de los riesgos y amenazas de privación que pesan sobre la vida personal y la de los que nos rodean.[64] Pero ya adivinó Tocqueville que, corrompido el espíritu democrático de bienestar (*bien-être*) por la pasión de la igualdad, debidamente atizada por la demagogia pseudodemocrática, podría llegarse a la tiranía de la opinión pública, peculiar de la democracia. Al describir *avant la lettre* el espíritu del Estado Providencia de manera penetrante, mostró que la diferencia entre la nueva forma de tiranía y la antigua estriba en que en ese Estado prospera la mentira intelectual divulgada y aceptada dogmáticamente,[65] imponiéndose el desorden como norma de conducta con apariencia de libertad, que hace prescindible la realidad. El desorden se manifiesta, entre otras cosas, en que no hay una jerarquía elemental de los fines de la vida, pudiendo prevalecer sin contradicción lo inferior sobre lo superior. El Estado Providencia o de bienestar es formalmente técnico y de contenido económico. Ni siquiera es moral o inmoral, aunque haga pasar su amoralidad por fundamento de la moralidad pública. Las nuevas tecnologías de la comunicación y la informática, principalmente, le permiten simular una amoral neutralidad objetiva que encubre su inmoralidad, su parcialidad y su radical subjetivismo.

292. Forma aparentemente tolerable de totalitarismo, porque respeta la vida existente y conserva la propiedad constriñéndolas, es la verdaderamente totalitaria.[66] Lo disimula su afán por lo que Forsthoff ha llamado la

---

[63] *El miedo a la libertad*, pp. 291 y 262. Comentaba Drucker en 1969 (*La gran ruptura*, p. 267) que un libro actual, semejante a ese de 1940, dedicado asimismo a la juventud, podría titularse *El miedo a la decisión.*

[64] J. Freund, *L'essence de l'économique*, p. 135.

[65] Véase J.F. Revel, *El conocimiento inútil.* Constituye una de las tareas de la historiografía, quizá la más urgente, desentrañar las falsificaciones de los hechos inducidas principalmente por la propaganda comunista, pero no sólo por ella.

[66] Los sistemas de control del Estado de Bienestar acaban con la independencia económica general, que queda limitada en la práctica a su *nomenklatura*, los grandes capitales y los amigos del poder: «la sociedad política» que se constituye en torno al Estado. Especialmente el impuesto progresivo, escribe P. Salin, «es la negación misma

«procura existencial», caridad estatal disfrazada de justicia —solidarismo—, unida a la idea de mejora de la vida, administrada mediante formas legales con las que el Estado Providencia mata las almas alimentando los cuerpos. No ve al hombre como animal político o social sino como animal domesticado, económicamente útil. En los Estados totalitarios la opresión era manifiesta, desapareciendo en ellos todo rastro de libertad y liberalismo. El Estado Providencia se atribuye la defensa de la libertad real, entendiendo por tal la económica. Es la expresión refinada de la contrarrevolución democrática promovida ingenuamente por el socialismo con su pretensión de que una «segunda Ilustración» realizase los ideales de la primera.[67] Los grandes acontecimientos de 1989 indican seguramente el declive irreversible de la contrarrevolución socialista, que se guiaba por una idea de orden puramente secular. Mas la democracia tendrá que desprenderse de mucha de esta ganga contrarrevolucionaria. El Estado de Bienestar es la Gran Obra del liberalismo estatista, impregnado de gnosticismo.

293. Las coincidencias entre el Estado Providencia o de bienestar y el social son evidentes. García-Pelayo concretaba hacia 1974 la diferencia entre ambas formas en que el primero afecta a un aspecto de la acción del Estado «no exclusiva de nuestro tiempo», recordando que el Estado absolutista tardío también fue calificado así; en cambio, el segundo se refiere a «los aspectos totales de una configuración estatal típica de nuestra época».[68] Pero hay una diferencia cualitativa más marcada: el Estado Social obedece aún a la lógica política. Como la deducible, por ejemplo, del análisis de Stein y puesta en práctica por Bismarck, al introducir la *Sozialpolitk* en el *Polizeistaat* con el objetivo político de equilibrar y dominar las oposiciones de clase. El Estado Social tiene un principio de autocontención al ser todavía político, por ejemplo, aparte del Derecho, en la misma Economía política o Ciencia económica. En contraste, el Estado de Bienestar obedece a una lógica económica *sui generis*, conforme al principio totalitario de la revolución permanente, que le hace ser insaciable, como en la novela de Witkiewicz. Para dar satisfacción a la insaciabilidad pone sus esperanzas en la planificación, una herencia de la economía de guerra de la primera conflagración mundial, reforzada por la segunda y el ejemplo de los Estados totalitarios, cuyos supuestos éxitos económicos se atribuían a las planificaciones, una idea sansimoniana. Además, a partir de 1936, en que apareció la famosísima *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero*

---

del derecho de un individuo a crear un valor que sea propiedad suya». *L'arbitraire fiscal*, p. 51. La libertad política democrática no tiene sentido sin libertad económica.

[67] Cfr. M. Kriele, *Die demokratische Weltrevolution*, epec. pp. 53 ss.

[68] *Las transformaciones del Estado*, p. 14.

de John Maynard Keynes, los planificadores pudieron invocar «una biblia académica para justificar filosóficamente lo que había empezado como un salto en la oscuridad». Aplicado como panacea desde 1946, se convirtió en los años 50 y 60 en el principio rector de la política económica de las principales economías de Occidente.[69] Gracias a sus efectos, la década de los 70 fue ya claramente colectivista.[70]

294. El espíritu del Estado Social era todavía político. El del Estado Providencia se nutre emotivamente, sin descartar otros factores, del humanitarismo del «nuevo cristianismo» de Saint-Simon, propagando como religión civil la «religión de la Humanidad» de Comte. Incorpora al Estado la tradición eclesiástica, secularizada por el protestantismo, del ejercicio del poder como servicio, mezclada con la capacidad técnica, e, inevitablemente, el resentimiento y la envidia igualitaria que tienen un campo propicio en la democracia. Matizando, el Estado Social es, «más bien», de origen alemán; el de Bienestar «más bien» francés, aunque se hayan combinado entre sí. Puesto que su *leit motiv* es la subordinación de la propiedad privada, causa y origen de los pecados mortales de la humanidad, a los fines públicos (a la moral pública), su criterio de justicia (elevado después a virtud) es la solidaridad, cuya esencia explicó muy bien uno de sus más importantes doctrinarios: «en el concepto solidarista desaparece la idea de libertad-derecho para dejar lugar a la idea de libertad-deber, de libertad función social. Y hoy, indiscutiblemente —añadía Duguit, dando cuenta de la situación posterior a la primera guerra mundial—, este concepto se nos muestra dominante y prepotente en las ideas, en las costumbres, en las leyes positivas.»[71]

295. Entre los antecedentes ilustres del Estado Providencia se cuenta, desde luego, Hobbes: «Ser salvado [por el Estado] es recibir seguridad, ya sea relativa, contra males especiales, o absoluta, contra todo mal, incluyendo la miseria, la enfermedad y la misma muerte.»[72] También pude leerse en Montesquieu, aunque *cum grano salis*, exactamente cien años antes de la famosa discusión de 1848 en la Asamblea francesa sobre el derecho al trabajo en la que participó Tocqueville: «El Estado debe a todos los ciudadanos una subsistencia asegurada, la alimentación, vestidos convenientes y un género de vida que no sea contrario a la salud.»[73] A veces se atribuye

[69] J. Chamberlain, *Las raíces del capitalismo*, p. 213.

[70] Véase P. Johnson, *Tiempos modernos*, pp. 661 ss.

[71] L. Duguit, *Soberanía y libertad*, pp. 222-223.

[72] *Leviatán*, XXXVIII. Hobbes añade que, por razones teológicas, «remisión de pecado y salvación de muerte y miseria son la misma cosa».

[73] *L'esprit des lois*, Vol. 2.º, p. 131. V. el comentario de H. Michel, *L'idée de l'État*, p. 79.

la paternidad intelectual del Estado de Bienestar a Bentham, admirador de Hobbes, que era en su fuero interno, según W. Stark, un ingeniero social.[74] Es indiscutible la de Stuart Mill, sansimoniano y admirador de Comte, un «filántropo», como le calificó Marx al margen del ejemplar de los famosos *Principios de economía* que utilizaba como vademécum. Para Stuart Mill, ironiza A. de Jasay, la intervención del Estado que supone violación de libertades personales y derechos de propiedad (en la medida en que estos últimos son distintos) «era siempre mala, excepto cuando era buena».[75]

296. Saint-Simon y Comte son los verdaderos progenitores espirituales del Estado Providencia, que no es político, sino religioso.[76] Heredero de la Iglesia como institución de caridad, ofrece también, igual que una iglesia, la salvación gracias a su mediación, por la sociedad —el Estado Totalitario, más hobbesiano en esto, directamente, a través del Estado—, a través de la seguridad social añadida a la política, cuya suma es la seguridad total y, en definitiva, la redención del pecado original de la sociedad: la propiedad. Estado técnico, reconoce que no se puede erradicar, y, de acuerdo con el principio de Mandeville de que los vicios privados producen virtudes públicas, se contenta con someterla inquisitorialmente a controles que disminuyen su pecaminosidad. El Estado entero se justifica como servicio público. Con la particularidad de que «todo servicio público implica, por definición, una acción permanente y continua».[77] Como Estado técnico, actúa conforme al legalismo positivista, *dispensando* continuamente toda clase de derechos y ayudas, una especie de donaciones que recuerdan el

---

[74] Cfr. B. Pendás, *J. Bentham: Política y Derecho en los orígenes del Estado constitucional*, pp. 246 ss. La opinión de Stark en J. Bentham, *Escritos económicos*, p. IX.

[75] «Fiel a su marcada veta utilitarista —prosigue Jasay—, se contentaba con juzgar las acciones del Estado 'según sus méritos', caso por caso.» *El Estado. La lógica del poder político*, p. 100.

[76] El liberalismo político es laico, pero no antirreligioso. Afirma, conforme a su principio, la necesidad de libertad religiosa. Precisamente porque una sociedad liberal no puede subsistir sin creencias religiosas, que no cabe sustituir por el mito antipolítico del consenso, con el que escamotea el totalitarismo pseudodemocrático del Estado Providencia, los aspectos positivos del conflicto, la representación política y, en definitiva, el verdadero compromiso político. Otras cuestiones son si sólo el cristianismo puede ser compatible con la democracia y, dentro del cristianismo, si es la confesión católica la más favorable, según creía Tocqueville.

[77] L. Duguit, *La transformación del Estado*, Pref. a la 3.ª ed. francesa, p. 45. El influyente jurista francés afirmaba coherentemente con la doctrina del Estado como servicio público, que «ni la colectividad ni el individuo tienen derechos; que no hay ni derecho social ni derecho individual». p. 61. Sólo existen deberes coherentes con las funciones sociales.

panem et circenses de gobernantes magnánimos, que ayudan a mantener sin discusión la creencia en el Estado de Derecho. Su verdadera ideología no es la lucha de clases, aunque la incluya en la propaganda igualitarista, sino la teología secularista de la cultura de la que forman parte los derechos humanos,[78] tan vinculada al individualismo radical del liberalismo estatista.

297. El Estado Providencia, utilizando una frase de Bastiat referida al socialismo, en la práctica «no aspira al despojo extralegal, sino al legal, haciendo como todos los monopolizadores del mundo, que procuran convertir la ley en instrumento suyo.»[79] De acuerdo con su humanitarismo, desea renunciar a la violencia física, mediante la domesticación del hombre. Prefiere por eso la persuasión, es decir, la manipulación propagandística, que difunde como cultura «publica» impregnada del voluntarismo estatal.[80] Y como tiene que emplear inevitablemente formas de coacción, son éstas más sutiles, legales como las de un tutor, según la imagen evocada al respecto por Tocqueville. Ofrece la satisfacción de los deseos a corto plazo, adornada con el liberalismo regalista heredado del despotismo ilustrado más que del Estado Social. Hasta practica la planificación simulando intenciones descentralizadoras, sin ocultar la tendencia a fusionarse con la sociedad para formar una comunidad pseudo-orgánica con las masas de individuos. Su ideología liberal estatista, a lo Saint-Simon, le diferencia, en principio, del socialismo «real». Gracias a eso puede paliar en parte el hecho de que es imposible —o muy complejo— el cálculo económico en cualquier Estado de economía cerrada, pues, como advirtió uno de sus doctrinarios, irremediablemente «el Estado benefactor es nacionalista».[81]

---

[78] Cfr. J.J. Esparza, «El futuro de la democracia», espec. pp. 137-138, sobre los derechos humanos como mínimo común ideológico universal (que recuerda el mínimo religioso de Bodino). A. MacIntyre, entre otros, ha expuesto no hace mucho que aunque se toman como fundamento ontológico del Derecho, no son sino ficciones útiles. *After Virtue*, pp. 69 ss. También resulta dudosa su utilidad en la medida en que funcionan como valores, contribuyendo a lo que L. von Mises llamaba el *polilogismo* contemporáneo. *La acción humana*, III.

[79] «La ley», en *Cuestiones económicas*, p. 193.

[80] V., con referencia a Francia, M. Fumaroli, *L'État culturel. Essai sur une religion moderne*.

[81] G.Myrdal, *El Estado del futuro*, Intr., p. 27. Myrdal proponía, para superar el nacionalismo, la planificación a escala universal, lo que presupone un Estado mundial. Idea brillante de gran influencia en la actual Unión Europea. Bajo la tutela nacionalista, advertía F.H. Knight en 1934, anunciando el Estado-espectáculo, «tendrá la masa otro concepto de bienestar. Habrá una nueva época de pan y circo, y, dado que las exigencias puramente físicas del ser humano son relativamente pequeñas, el acento se pondrá indudablemente menos en el 'pan' que en el 'circo'.» «Economic Theory and Nationalism», en *The Ethics of Competition and Other Essays*, XI, p. 325.

También se diferencia de los otros Estados totalitarios es que no es imperialista, en el sentido de que no aspira a la expansión; incluso renuncia a ella, pues, por lo menos hacia fuera, es pacifista. Lo que le interesa es la economía, a la que casi se reduce la política.

298. El Estado de Bienestar se parece de hecho «a una economía centralizada en que toma las decisiones relevantes un puñado de directores, cuyo conocimiento de la situación global es necesariamente limitado y cuyo respeto, si existe, por los deseos del pueblo está sujeto a esa limitación.»[82] Sólo cree en la tecnología y no menosprecia menos que el totalitarismo «real» las limitaciones que impone la economía, aunque es más cauto. Advertido por los fracasos de aquél, tiene más cuidado. A la verdad, el Estado de Bienestar, Estado insaciable, muestra mejor que los totalitarismos violentos el proceso lógico del estatismo, que Ortega resumía así: la sociedad, para vivir mejor ella, crea como un utensilio el Estado; luego el Estado se sobrepone, y la sociedad tiene que empezar a vivir para el Estado.[83] Su aceptación se debe en gran parte a que, en contraste con el otro tipo de Estado Total, parece el resultado de la evolución natural de la estatalidad, que alcanzaría con él su perfección. Esto se debe a que responde en lo esencial a la idea de la revolución mundial de origen estadounidense —que casa muy bien con el saintsimonismo, modernizándolo— de producción y consumo en masa, en la que culmina un cambio fundamental en el orden social desde el comienzo de la revolución industrial.[84] Pues es, además, un principio general para organizar personas que trabajen juntas.[85] La paradoja es que en el Estado Providencia llega un momento en que desalienta la producción.

299. R. Ruyer advertía hace años al respecto que la economía normal se caracteriza por la síntesis de la búsqueda de la riqueza, no por el pillaje o la magia. En cambio, la tecnología pura ayudada por la política ideológica «redisocia la síntesis», eliminando lo que considera el elemento «malo» (la persecución de riqueza) y reteniendo el «bueno» (el ejercicio de la alta tecnicidad). Mas «si los hombres se ponen a servir a la técnica en lugar de servirse de ella, cabe temer que consigan, efectivamente, suprimir la

---

[82] B. Leoni, *La libertad y la ley*, pp. 22 y ss. Es imposible que la mente humana conozca y controle todas las variables de la vida. Motivado por esta preocupación, ha escrito Hayek *The Sensory Order*, que coincide bastante con la epistemología de M. Polanyi.

[83] *La rebelión de las masas*, p. 226. Cfr. la sugerente obra cit. de H. Belloc, *The Servile State*.

[84] Véase P. Drucker, *La nueva sociedad* (1954), p. 36.

[85] P. Drucker, *La nueva...*, p. 11.

riqueza.» Y esto ha ocurrido proporcionalmente en los dos totalitarismos. En ambos «se ha aliado espontáneamente la tecnología con la ideología, dejando de ser el remedio.»[86] Sin embargo, constituye una decisiva peculiaridad del Estado Providencia, para el que la política es antes que nada política económica, organizar, de acuerdo con Saint-Simon y el espíritu del sansimonismo y el comtismo, la vida entera de la nación, mediante el monopolio estatal del crédito, en perjuicio del ahorro (que el Estado totalitario soviético, simplemente, impedía). El Estado directamente, a través del banco central o entre ambos monopolizan la creación del dinero y lo distribuyen centralmente, procurando que se organice la producción en torno a grandes núcleos perfectamente visibles y controlables, lo más «avanzados» (palabra mágica de esta ideología) posible desde el punto de vista técnico (la taumaturgia de Schacht, en el Estado Nacionalsocialista, obedeció al mismo principio). El ideal del Estado de Bienestar es el *panopticon* benthamita. Con ayuda de la informática y de sistemas fiscales que presuponen que todo es propiedad estatal, desde el dinero (que representa los bienes existentes) al trabajo, vigila y controla con cierta facilidad la vida nacional, orientándola en el sentido deseado a través del crédito y de las grandes concentraciones industriales, con el pretexto moral de distribuir equitativamente el consumo. Ese propósito moralizador de excluir o limitar el beneficio privado y repartir equitativamente disimula el esencial antiliberalismo del Estado técnico, puesto que el consumo y su distribución son en sí mismos liberales.[87]

300. Estadísticas y encuestas proporcionan la visión de la realidad del omnisciente Estado providente. Las estadísticas que requiere la ingeniería social y las encuestas de «opinión» guían la política «macroeconómica» del Estado Providencia. Para la que «la empresa no puede ser concebida ya como autónoma, sino en beneficio de la nación».[88] Las estadísticas inspiran las decisiones;[89] las encuestas permiten rechazar, en nombre de los deseos, cualquier limitación moral o racional a la acción estatal, con tal de realizarla por medios formalmente legales, que acaban siendo infinitos. El problema

---

[86] *Les nuisances idéologiques*, p. 218.

[87] J. Ellul, *El siglo XX y la técnica*, p. 185.

[88] J. Ellul, *El siglo XX*, p. 188.

[89] El Estado de bienestar, obsesionado por la economía, practica la reducción de la política a la estadística, lo que prueba su textura ideológica historicista en el sentido criticado por Popper. Pues, como decía L. von Mises, «los datos estadísticos referentes a realidades económicas son datos puramente históricos», que no tienen por qué repetirse (y no sólo en el campo económico). *La acción humana*, p. 143 del Vol. I. Cfr. también las consideraciones de P. Drucker sobre la estadística como fundamento de la «macroeconomía» en *La gran ruptura*, p. 173.

del Estado benefactor estriba[90] en su incapacidad para conseguir lo que se propone: sus promesas y proyectos son mitos —es frecuente la invocación a la utopía—, que se alimentan de la ilusión.[91] El propio poder político, escribe G. Balandier, se vuelve cada vez más dependiente de las imágenes, de su propia imagen y ya no puede disociarse de lo espectacular, lo que le hace más vulnerable, menos consistente, sometido a los efectos de la versatilidad de los ciudadanos. No obstante, al ser tecnocrático se hace también menos visible, menos precario, de modo que, sostenido en redes de solidaridad, que el Estado técnico quiere convertir en virtud,[92] y en la certidumbre de su competencia, puede mantener un espíritu de control total sobre la sociedad,[93] a pesar de sus fracasos.

301. Estado tecnocrático, el Estado Providencia reconoce una ilimitada libertad política formal que le sirve de coartada para legitimarse ritualmente, principalmente mediante el voto, mientras socava y destruye las demás libertades. Distrae incluso la atención de la libertad política real, haciendo pasar por tal la libertad económica o, con fines compensatorios, la sexual, etc. El Estado de Bienestar hace todo lo contrario de lo que requiere una sociedad industrial libre, en la que es esencial la descentralización del poder de dar o negar el acceso a los medios de producción. Pero de ese modo el gobierno no podría controlar las actividades económicas de los individuos.[94] Movido por ese afán de vigilar y controlar todo lo que se refiere a la economía, el Estado Providencia manipula y distorsiona con sus innumerables regulaciones, fiscalizaciones y exigencias el principio del rendimiento y la competencia, esenciales para la existencia de clases medias libres e independientes, fomenta la desigualdad de condiciones y oportunidades y frena la innovación. Ha rebajado ya a las clases productivas a la condición de siervas de la *nomenklatura* —que es lo único que produce—, al obligarlas a compartir con ella sus bienes y las rentas de su trabajo. El Estado social-demócrata sueco, también en crisis, mucho más suave y acomodaticio en las formas que el nacional-socialista y el bolchevique, ha sido, probablemente, por ahora, la forma más desarrollada

[90] Principio que incumple constantemente el Estado. Véase J.-M. Pontaut y F. Szponer, *L'État hors la loi*.

[91] V., antes del derrumbamiento del Estado soviético y sus colonias, J.D. Douglas, *The Myth of the Welfare State*.

[92] Pues su naturaleza consiste en que «la solidaridad que se establece entre todos los hombres sometidos a una misma técnica es perfectamente rigurosa.» J. Ellul, *El siglo XX...*, p. 205.

[93] G. Balandier, *El desorden...*, pp. 209-210.

[94] P. Drucker, *La nueva sociedad*, pp. 22-23.

de totalitarismo en sociedades doctrinalmente libres, con el aspecto complaciente, bienhechor, aparentemente objetivo, de Estado de Bienestar.[95]

302. La percepción de los equívocos de esta forma de la estatalidad marca la línea divisoria entre el liberalismo clásico y el neoliberalismo. El primero, situándose en el plano ético-jurídico, incluido el económico,[96] negaba el derecho del Estado a traspasar ciertos limites, trazados principalmente por la propiedad (la soberanía social de la familia) y las tradiciones. El segundo muestra además, mediante el análisis científico, la imposibilidad de la ilusión de poder hacerlo sin llegar a consecuencias indeseables que contradicen sus fines, liberales o no. Únicamente pueden justificar el intervencionismo explicaciones supuestamente morales. Como dice Drucker, «una actividad pública sólo funciona si es un monopolio. No puede funcionar si hay otros modos de hacer el trabajo, es decir, si hay competencia»; por lo que, en definitiva, «cualquier actividad pública se convierte ante todo y casi de inmediato en *moral*», que es lo que la justifica aunque sea improductiva.[97] Aunque, naturalmente, hay funciones claramente públicas «que nadie sino el Estado puede realizar con eficacia».[98] Lo normal es que coincidan legitimidad y eficiencia; cuando no ocurre así, es que son tan poderosas las razones morales —por ejemplo las cuatro obligaciones típicas del gobierno—, que justifican el sacrificio aparente de la eficacia. Pues no cabe duda de que la seguridad política, que es todo lo que puede esperarse legítimamente del Estado, contribuye a la eficiencia eliminando incertidumbres. En cambio, la seguridad social estatal y, desde luego, la seguridad total acaban disminuyéndola.

303. Lo específico del Estado de Bienestar es, en definitiva, ese espíritu del «nuevo cristianismo» como «religión de la Humanidad», combinado con la economía (economicismo), que hace de él un mecanismo de caridad totalitario, sin más criterio de eficiencia que la caja de Pandora de la justicia social. Por eso, una de sus características es que, para el ejercicio de la *auctoritas docendi* arrebatada a la Iglesia, incluya en sus nóminas y conceda prebendas a multitud de *savants*, intelectuales luchadores por la

---

95 Véase R. Huntford, *The New Totalitarians.*

96 «El liberalismo económico —insistía F.H. Knight— es meramente una parte, un aspecto, de un sistema de valores centrados en la libertad individual y aplicables a todos los compartimentos del interés y la actividad humanos y a todas las relaciones sociales.» *Freedom and Reform*, p. 374. Según Knight (p. 387), el carácter distintivo de una sociedad liberal es, por la naturaleza social del hombre, la libre asociación.

97 *Las nuevas realidades*..., pp. 101-102.

98 *Las nuevas realidades*..., p. 107. Drucker, que considera el Estado fiscal como la esencia del Estado de Bienestar, se refiere también a su aspecto de Estado nodriza y llama megaestado al Estado elefantiásico a que ha dado lugar.

cultura que, entregados a la «reflexión permanente»,[99]difunden sus valores. Augusto Comte dispuso que «los intelectuales (*savants*), habiendo llegado por fin a construir su filosofía propia, se incorporaran de nuevo a la sociedad para ser los directores espirituales, de una manera absolutamente diferente a la teocrática.»[100] Forman la nueva autoridad espiritual, mas sin su nota esencial: la veracidad y la responsabilidad. El lujo (derroche) cultural constituye un rasgo distintivo de esta forma de Estado, que aspira a dominar las conciencias mediante la democracia cultural. Hoy en día, escribía R. Ruyer, a consecuencia de la decadencia del sistema religioso, que ha dejado de dar a las capas populares una cultura a base de religión, «el poder cultural es candidato a las funciones de poder espiritual. Reclama las mismas ventajas del Estado y los mismos derechos sobre el Estado. El 'Yo soy la cultura' de los culturalistas es como el 'Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida' de los sacerdotes.»[101] El Estado Providencia interviene en la cultura de diversas maneras: directamente, en los medios de comunicación o la enseñanza; indirectamente, con subvenciones, ayudas, becas, premios, congresos, etc., con ánimo de divulgarla, con lo que la cultura dominante no es aristocrática ni popular sino oficial, es decir, artificial y falsa.

304. El *Kulturkampf*, ahora contra todos, combinado con el antipolítico *impôt sur le revenue*, mediante el que el fisco puede hacer las veces de Inquisición, en vez de Gestapo o KGB, amonestando, amenazando, vigilando, controlando, procesando, vilipendiando y castigando incruentamente a las personas, han devenido finalmente, como adivinó Burckhardt, los principales instrumentos del control totalitario del Estado Providencia.[102] En ese sentido es como una síntesis de Estado educativo, es decir, según Augusto Comte, del poder espiritual, y Estado fiscal, al que se va reduciendo en su descomposición el poder temporal, para poder pagar los gastos ilimitados del primero. Este Estado es posible gracias, sobre todo, a las tecnologías de la comunicación y la informática, de que no disponían los primitivos Estados totalitarios o que ya no estaban en condiciones de aprovechar. Aunque es falsa la creencia de que la informática puede hacer funcionar

---

[99] Véase H. Schelsky, *Die Arbeit tun die anderen. Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen.*

[100] *Considérations philosophiques sur les sciences et les savants* (1825), p. 171.

[101] *Les nuisances idéologiques*, p. 270.

[102] En realidad, el impuesto sobre la renta sólo es parcialmente un impuesto sobre la renta, y es además «un impuesto sobre los gustos personales», y en este sentido también «arbitrario e incluso totalitario: se establece en función de una norma decidida por quienes ostentan el poder estatal, sin respeto a la personalidad de cada uno.» Es ciego y, como «no se puede saber exactamente a qué afecta, lo que modifica..., es urgente suprimir toda progresividad.» P. Salin, *L'arbitraire fiscal*, pp. 47 y 49.

el sistema socialista, creencia a la que no es ajena la crisis del Estado de Bienestar.[103]

305. El acaparamiento de información por parte del Estado y su difusión posterior, inevitablemente deformada debido a la naturaleza homogeneizadora de la acción estatal, contribuye decisivamente a la falsificación de la realidad. El empleo sistemático de la informática y los *mass media* llega a engañar a los dirigentes. Lo que hace realmente es usurpar la función específica de innumerables «empresarios» que, ajustándose a la realidad —sus errores particulares carecen de transcendencia colectiva— «crean, descubren y transmiten constantemente información», coordinando de forma competitiva, en función de ella, los planes contradictorios de las individuos. En cambio, paraliza la vida el Estado a medida que acapara y divulga más información, suscitando falsos empresarios; pues es justamente la función empresarial —concepto que no se circunscribe a la vida económica—lo que hace posible la vida en común de multitud de individuos «con un número y una complejidad y riqueza de matices y elementos cada vez mayores.»[104] La ética del Estado Providencia no puede ser otra que la de la convicción orientada por la propaganda cultural —que puede justificar todo, incluso el nihilismo— de las oligarquías; no la de la responsabilidad, que es la de la libertad.

306. Saint-Simon y Comte, liberales estatistas, con la importante ayuda de Stuart Mill, que llamaba al segundo «liberticida», han ganado finalmente la partida a Carlos Marx; o, más bien, a sus amigos, admiradores y discípulos. Esto no significa, evidentemente, el fin de la historia y el triunfo de la democracia liberal. Sin embargo, la insaciabilidad del Estado de Bienestar lo ha reducido prácticamente a su núcleo, del que depende la fuerza de todo Estado: el Estado fiscal, consumidor de rentas, sin más finalidad que alimentar los intereses generados en torno al estatismo insaciable, depredador, ineficiente y opresor. Sus primitivos sistemas impositivos «progresivos» ignoran el hecho elemental de que «el sistema de intercambio impulsado por la técnica introduce una innovación en la economía misma, al utilizar el ahorro no sólo para obtener un interés, sino dándole el valor de una inversión destinada, por una parte, a producir más bienes y, por otra, a expandir las aplicaciones de la técnica.»[105] Lo positivo, el

---

[103] El empleo de la informática puede servir para controlar, atemorizar, y perseguir *al ciudadano normal*. Pero no contribuye en absoluto a la eficiencia del sistema. En realidad, ocurre todo lo contrario por fomentar inhibiciones innecesarias. Véase J. Huerta de Soto, *Socialismo, cálculo económico y función empresarial*, III, 5; J. Ellul, *Le bluff technologique*, IV, I.

[104] J. Huerta de Soto, *Socialismo, cálculo económico...*, pp. 84-85.

[105] J. Freund, *L'essence de l'économique*, p. 85.

lado bueno hubiera dicho Proudhon, de la reducción de la estatalidad al Estado fiscal consiste en que ha desontologizado la sociedad con la que se había mezclado excesivamente hasta confundirse con ella. Como dice A. Touraine, «la idea de modernidad había sustituido a Dios por la sociedad. Durkheim lo dijo de forma más explícita que cualquier otro. Hoy, la crisis de la modernidad hace desaparecer la idea de sociedad.»[106] El antipolítico —y corrompido— Estado fiscal, que es al Estado Providencia lo que el Estado legal al Estado de Derecho, no puede ser el ideal de ninguna forma de Estado, excitar la sensibilidad de nadie, como no sea en contra, ni mucho menos dar la impresión de sacralidad. Sin embargo, los enormes intereses creados de las sociedades políticas de Estados inmensos intentan reagruparse en torno a ellos. Incluso se vislumbra la lucha entre las élites por apoderarse de la fiscalidad, quedando de momento el pueblo al margen, como espectador. En cualquier caso, la reducción final de hecho de lo estatal al Estado fiscal sugiere que *las formas totalitarias del Estado prueban la imposibilidad de que pueda evolucionar más la estatalidad*.

307. No es una casualidad que hayan coincidido la crisis del Estado de Bienestar y la del Estado totalitario soviético, aunque la de este último viniese de más atrás. Aferrado todavía a las planificaciones integrales, a la confiscación sin tapujos de la propiedad, a la administración violenta y la persecución policiaca del disidente o perturbador del «sistema», era infinitamente más ineficiente y coactivo. Pero la coincidencia constituye la prueba de que el Estado Providencia o *Welfare State* es solamente, en comparación, una forma más tolerable, «liberal» —quizá por ser más sutil y físicamente menos violento— del megalómano Estado Total. Acaso pudo tener cierta justificación como respuesta *política* al socialismo soviético. Agotado este último como enemigo, ha perdido su sentido y su utilidad, como prueba su creciente desprestigio.

---

[106] *Crítica de la modernidad*, p. 191.

Capítulo XI

AGOSTAMIENTO DEL ESTADO

308. Los antiguos tenían sólo un mundo, el *cosmos*, paradigma del orden político, cuyo contrapunto era el *caos*. Los cristianos, dos mundos mediados por la nada: uno eterno y otro temporal, uno transcendente y otro terrenal, lo que dio lugar a sendas formas de vida, la eclesiástica y la política. En la medida en que fracase caóticamente el intento de hacer del Estado el único mundo del hombre, como ha sucedido en el Estado Totalitario y el Estado Providencia, su crisis final, repetidamente anunciada,[1] puede ser realidad en los albores del siglo xxi. No sólo resultan ya inadecuados los conceptos políticos de la modernidad, que son estatales, sino que el Estado mismo, genial artefacto securitario y ordenador del mundo moderno, se adapta mal a las nuevas realidades, no puede garantizar adecuadamente la seguridad y genera la conciencia de caos.[2] En la nueva situación está fracasando el orden estatal por su debilidad espiritual y por su estructura: su nihilismo crea desorden y su degeneración en estatismo inseguridad. Bodino no había incluido la información entre los atributos de la soberanía. Mas, como el control de la información es esencial al totalitarismo, sucede que la lógica del modo totalitario de dominación estatal genera una concepción monopolista del mundo que pretende excluir lo que la contradice para conservar su propio orden total. Sin embargo, como dice Balandier, «la prueba del tiempo, inseparable del movimiento y de la apertura al exterior, la confrontan ineluctablemente con la lógica del desorden.»[3] El Estado, que en su última etapa, en vez de orden produce caos, abre la puerta a la visión nihilista y caótica de la realidad.

309. Concurren causas internas y externas, remotas y próximas. Las

---

[1] A. Weber, *La crisis de la idea moderna del Estado en Europa* (1924); C. Schmitt, *El concepto de lo político*; M. Fraga Iribarne, *La crisis del Estado*; P. Drucker, *Las fronteras del porvenir* (1957), etc.

[2] Hasta el punto de que hace unos quince años se pretendió haber fundado una nueva disciplina, la «caología». Véase G. Balandier, *El desorden*...

[3] *El desorden*..., p. 208.

internas podrían resumirse, por una parte, en que, siendo el Estado Moderno el Estado de la ideología,[4] la ideología lo ha desneutralizado; y, desobjetivado por razones técnicas, debidas a su afán insaciable de controlarlo todo, opera además, en su última forma de Estado Providencia, como Estado de Partidos —pluralista o de partido único, a este efecto da lo mismo—. Fomentado, impulsado y favorecido por la guerra fría, terminada esta última, el Estado de Partidos es de suyo una causa política de desubstancialización de la estatalidad. Al restringir de hecho la política a gestionar los intereses de la sociedad política configurada en torno a la estatalidad, reduce a la inoperancia la democracia formal —la libertad política— y separa el Estado de la sociedad civil. Transformado además lo estatal, casi inevitablemente, en Estado de *los* Partidos, al coincidir en el tiempo con el Estado de Bienestar, más interesado por la democracia «social», les lleva a relacionarse patrimonialmente con la sociedad civil, como extraños propietarios feudales. La generalización de la corrupción[5] tiene esa causa última: la distinción de hecho entre lo que podría llamarse una política privada en contraposición a la política pública, lo mismo que la que se da entre el derecho privado y el derecho público y la moral privada y la pública. La próxima, si se puede decir así, es la manipulación sistemática —la difusión de la mentira, en correspondencia con la falsedad de la situación— como instrumento de gobierno. Quizá porque el Estado, mero artefacto técnico, es en sí mismo amoral, no vacila N. Luhman en afirmar resignadamente, desde su punto de vista positivista estatista conservador, que «la acción política debe desenvolverse en la democracia *al nivel de una mayor amoralidad*.»[6]

310. La causa de la corrupción no es sin embargo la democracia misma —la nación con libertad política—, puesto que apenas existe por los vicios del sistema de representación, sino la destrucción de las tradiciones de la conducta por el Estado. Antitradicional por naturaleza, el empleo sistemático por los gobiernos de la manipulación estatal con el pretexto de alcanzar la democracia cultural ha debilitado la capacidad de resistencia intelectual.[7] Pues, a fin de cuentas, es la tradición «la que da a las

[4] M. Abansour y M. Gauchet, en E. de la Boétie, *El discurso de la servidumbre voluntaria*, Presentación, p. 37.

[5] «La corrupción erigida en medio permanente de gobierno» la achacaba Comte a la falta de poder espiritual. *Considérations sur le pouvoir spirituel*, p. 188.

[6] *Teoría política en el Estado de Bienestar*, p. 167.

[7] Recientemente ha planteado H.-E. Richter el interesante tema de si, al punto en que se ha llegado, cabe corregir la corrupción en el contexto del Estado de Bienestar sin destruir el sistema democrático establecido. *Die hohe Kunst der Korruption*.

personas (que vienen y se van) el fundamento y la certeza de propósitos que resisten a la corrupción».[8] Por otra parte, como decía Proudhon, en todo hay un lado bueno y un lado malo. Y considerada así, tiene la corrupción el efecto positivo de reanimar el sentido común. Pues expresa que siguen vivas tendencias naturales que ponen un freno[9] a la excesiva complejidad técnica del Estado Total, a la absorción de lo privado, de la vida espontánea, natural, que se revela más fuerte, por lo público; que, abandonado a sí mismo, sin contradicción, deshumaniza las relaciones, en primer lugar las políticas. Trátase de una situación extraña en la que casi no hay régimen político, sino meras situaciones políticas que revelan que el Estado ha perdido su sustancia, que es un Estado sin política. Y al mismo tiempo, dada su enorme expansión, tampoco deja sitio para una política que no sea estatal:[10] la confusión moderna, iniciada por Maquiavelo, entre Estado y política ha llevado a este extraño atolladero. El Estado ni siquiera extrae su moralidad de las tradiciones sociales o, por lo menos, de la *ratio status*. Tanto su moralidad como la *ratio status* son puramente administrativas, como dándole la razón a Saint-Simon, que ha triunfado en tantas cosas. Desconectado de la realidad, en vez de dirigir o gobernar al pueblo, interviene abstractamente en la vida social imponiéndole sus pautas. Y a fin de aparentar una neutralidad y objetividad que evidencian sin embargo su naturaleza artificiosa y nihilista, incrementa su destructividad postulando la normalidad de lo anormal y de lo antinatural, prestigiándose como liberador de supuestos tabúes tradicionales. Pero la legitimidad no es un atributo del Estado, sino un estado de ánimo de los ciudadanos,[11] que, «despolitizados», se limitan a contemplar el espectáculo de minorías contradictorias que imponen sus caprichos como si fueran políticos.[12] En suma: la causa intrínseca de la corrupción es el Estado mismo.[13] La politicidad se aloja en otras instancias.[14] La *res publica* —y con

---

[8] K.R. Popper, *El desarrrollo del conocimiento...*, p. 157.

[9] Véase J. Ellul, *El siglo XX...*, p. 236.

[10] Entre las cosecuencias antipolíticas, «se reduce el número de políticos puros porque su fución se va limitando a elegir cuando la tecnoestructura duda entre dos alternativas.» G. Fernández de la Mora, *El Estado de obras*, p. 35.

[11] A. de Jasay, *El Estado. La lógica del poder político*, p. 88.

[12] «La existencia de un Estado sin política conduce a una politización por el vacío: florece la intriga política, pues el proyecto está ausente.» N. Tenzer, *La sociedad despolitizada*, p. 79.

[13] R. Lay examina los condicionamientos estructurales que hacen de la inmoralidad política una actitud normal: *Die Macht der Unmoral. Oder: Die Implosion des Westens.*

[14] Véase J.J. Esparza, «El futuro de la democracia...», loc. cit.

ella la *auctoritas*— no está ya, ciertamente, en este momento finisecular, en la Iglesia,[15] pero tampoco en el Estado y, probablemente, en ninguna parte.[16] Prevalece la ilegitimidad.

311. Las causas externas son causas históricas incontrolables: las revoluciones económica,[17] tecnológica, industrial, demográfica, democrática, a escala planetaria, y, como síntesis de todas ellas, la gran revolución universal, en el espacio y en el tiempo, del ascenso de todos los pueblos, que, relacionándose por primera vez como iguales, forman una sola constelación política.[18] En lo que concierne a Europa, la patria del Estado, hay que mencionar una causa geopolítica especial: hasta ahora había sido el epicentro de la dinamicidad histórica; pero el epicentro parece estar desplazándose inexorablemente hacia el Pacífico, huyendo quizá del estatismo.[19] Todo ello configura un mundo enteramente nuevo, radicalmente diferente del que vio la aparición, consolidación, auge y apogeo del Estado, cuya profunda crisis presente es histórica, cultural y social; a fin de cuentas, moral. Hace ya muchos años, en 1935, advertía Huizinga, coincidiendo con la observación de Husserl sobre el cansancio de la vida espiritual europea, que, en la crisis de la época actual, «la sociedad se halla más radicalmente minada por su base que en las dos precedentes del Renacimiento y Reforma y de la Revolución y Napoleón.»[20] La confusión entre verdad y opinión ha producido la incertidumbre sobre la autoridad y el poder, la naturaleza del amigo y el enemigo, el derecho al mando y la obligación de la obediencia, lo que tiene que ser público y lo que

---

[15] Que, conviene recordar, es hoy más «política» que el Estado, al estar en ella representado el mando, la autoridad, en forma personal. Véase C. Schmitt, *Römischer Katholizismus...*, espec. pp. 14-27.

[16] A. Minc acaba de escribir, evocando a N. Berdiaeff, *La nueva Edad Media. El gran vacío ideológico.* Berdiaeff comenzaba afirmando en su obra de 1924 *una nueva Edad Media*: «La historia contemporánea se acaba, y asistimos a los albores de una nueva era desconocida, a la que habrá que dar un nombre. Lo cierto es que hemos rebasado el marco de la historia.»

[17] J. Freund llamaba la atención también sobre «la transformación psicológica que está en trance de operar la abundancia suscitada por la economía de intercambio.» *L'essence de l'économique*, p. 84.

[18] Quizá está desapareciendo la antítesis Oriente-Occidente, constitutiva de la cultura europea.

[19] El omnipresente y costoso Estado Fiscal de Bienestar, que obstaculiza la innovación, pone a Europa —por lo menos a la latina y germánica— en condiciones de ineficiencia económica y tecnológica e inferioridad demográfica, compensada pasajeramente esta última por el atractivo de esa forma del Estado para lo que llamaba Toynbee «el proletariado externo».

[20] *Entre las sombras del mañana*, p. 36.

pertenece a lo privado. En esta situación no hay verdaderos regímenes políticos y las decisiones políticas son cuestión de oportunidad: deciden los mejor situados en cada momento.

312. En lo que concierne al Estado en sí, como aparato ortopédico, entre los indicios muy concretos de su declive, destacan los siguientes:

1) La estatalidad descansa doctrinalmente en la nación, venerable entidad europea. Pero la nueva *Raumrevolution* ha alterado radicalmente el espacio político, constituyendo desde hace tiempo el Estado, asentado en tan estrecho y ficticio marco, un grave obstáculo al *nomos* de los tiempos nuevos.[21] Lo prueban las dos grandes guerras civiles europeas de este siglo, la última de las cuales ha acelerado la revolución mundial. Y hoy, hasta la información, esencial para la forma actual del Estado, se ha vuelto «tan transnacional como el dinero».[22] Y, por cierto, la Iglesia, la gran rival del Estado, dirigida por el Papado, a la vez que contiene los intentos de estatalizarla desde dentro convirtiéndola en una institución de justicia,[23] potencia el ecumenismo como si quisiera desentenderse de las decadentes iglesias territoriales europeas vinculadas a los estrechos límites de la estatalidad, a cuya influencia no parecen capaces de sustraerse.[24] No

---

[21] G. Marramao escribe, resumiendo una opinión muy extendida: «La soberanía (en el sentido rigurosamente schmitiano de identidad capaz de decidir sobre el 'estado de excepción') es ya un significado carente de significado; que ya no es 'representable' porque su ser está desarticulado.» *Poder y secularización*, p. 103.

[22] P. Drucker, *La sociedad poscapitalista*, p. 146. Según Drucker, la Unión Europea se esfuerza, conforme a la ideología estatista, en controlar el dinero por medio de instituciones transnacionales como el Banco Central y una divisa común, quedando reducidos los Estados nacionales a la posición de administradores locales del dinero. Pero en el campo de la información esto sería imposible aunque se estableciese una dictadura mundial (p. 147).

[23] Lo exponía muy bien hace años U. von Balthasar: «Al interior de la Iglesia se espera una democratización y una cogestión totales, así como un 'cambio de estructuras' a través del cual progrese realmente el espíritu democrático. Al exterior de ella se exige asimismo de un modo unilateral, que tome partido en pro de los pueblos pobres y oprimidos a través de un compromiso político eficaz que no excluya la posibilidad de una revolución. La acción política y social sería el verdadero culto a Dios, la auténtica oración, la escuela que mejor nos enseña lo que son el desinterés y la renuncia.» Es decir: «Se prefiere el unísono a la sinfonía. Expresado en terminología platónica, esto equivale, escribía el teólogo suizo, a tiranía, y, en términos modernos, al totalitarismo, la contradicción interna que implica el sistema de partido único y sus pretensiones de infalibilidad.» *La verdad es sinfónica*, p. 9. La Iglesia no es institución de justicia como el Estado, sino de caridad. No admite la distinción amigo-enemigo.

[24] El liberalismo es también universalista por la igualdad de los seres humanos, reconociendo empero las particularidades de los individuos y de los grupos. No es, en cambio, internacionalista.

sólo han alentado con frecuencia las doctrinas colectivistas y el estatismo socialista, a cuya difusión han contribuido tanto, sino que tampoco es raro que apoyen nacionalismos provincianos y feudales.

2) El Estado garantiza cada vez peor tanto la seguridad política indispensable que cabe esperar razonablemente de cualquier forma política, como la seguridad social y la total, que constituyó su *leit motiv* durante el siglo XX. La estatalidad se ha extendido tanto precisamente por esta última causa, contagiando de su complejidad técnica a la sociedad, que, recíprocamente, al estatificarse ha penetrado en el Estado y lo ha desorganizado, impulsando su desobjetivación al privatizar fácticamente su actividad. Aunque permanezcan separados formalmente, el caos que expresa la corrupción se ha hecho estructural. Ahora bien, restaurar lo público estatal mediante su reducción a las estrictas funciones políticas sólo puede ser ya un arreglo pasajero y, como todas las restauraciones, inevitablemente arcaizante. Sólo evidencia el descrédito de lo estatal y graves dudas sobre su utilidad. Por otra parte, al ser tantos y tan variados los intereses acumulados en torno a la estatalidad, el resultado de los intentos de reducir el Estado se parece más a su feudalización a favor de la sociedad política. Lo que suscita una nueva grave contradicción insostenible, puesto que el feudalismo es incompatible con la estatalidad, que se afirmó frente a los poderes feudales.

3) La representación, un factor fundamental de credibilidad, está en crisis: la neutralidad y objetividad del artefacto estatal exigen que, en vez de absorber el Estado a la sociedad y penetrar ésta en aquél, esté debidamente representada esta última en el Estado. Especialmente en tiempos democráticos. La democracia —la libertad política— no puede ejercitarse sin ser representativa de la nación, la realidad que resulta tras la Sociedad y el Estado, desfigurada por ellos y para la que ya no parece servir la *ratio status*. Por eso exige una absoluta claridad acerca de lo que es político y todo lo demás.[25] Pues si bien el liberalismo crea la democracia, la democracia por sí sola no crea el liberalismo. Más bien todo lo contrario. Y, al ser inviable la democracia directa, es la representación atributo sustantivo de la democracia política. Que, si aquélla no es auténtica, se reduce a una palabra vacía, dado que, ha escrito Fraga Iribarne, «la representación

---

[25] «La democracia —ha escrito recientemente A. Touraine— supone una sociedad civil fuertemente estructurada, asociada a una sociedad política integrada, ambas lo más independientes posible del Estado definido como el poder que actúa en nombre de la nación, encargándose de la guerra y la paz, del puesto del país en el mundo y de la comunidad entre su pasado, su presente y su futuro.» *Crítica de la modernidad*, p. 421.

política es la única idea que hasta ahora se ha manifestado capaz de conciliar la necesidad de autoridad y la exigencia de democracia.»[26] El monarca moderno desempeñó el papel de representante cuando ya no pudieron hacerlo los viejos estamentos, velando por la justicia, lo que dio prestigio a la monarquía. El éxito posterior del Estado de Derecho es debido a que extendió la representación, llamándose también gobierno representativo. Sin embargo, no es un secreto la crisis de la representación y la desconfianza que suscita. Se encuentra muy extendido el sentimiento de su inautenticidad y, lo que es aún peor, el de su inutilidad, por la incapacidad del pueblo para influir en el gobierno, por una parte demasiado tecnificado y, por otra, excesivamente dependiente de la sociedad política que genera el Estado.[27] Eso debilita y pervierte la democracia y la obediencia, agravándolo el hecho de la partitocracia,[28] que suplanta a la nación, haciendo ilusoria la libertad política. En estas condiciones, la turbiedad del consenso pseudopolítico,[29] connotando emociones de tipo religioso, sustituye al compromiso público, que presupone un auténtico gobierno representativo,[30] y acaba con la fe en el mito del Estado. De hecho está disminuyendo rápidamente la *estadolatría* que ha caracterizado al presente siglo.

4) El fin de las ideologías, consustanciales con la estatalidad,[31] aunque quedan «derivaciones» animadas estatalmente, sustrae al Estado la autoridad (epistemológica) que se había arrogado monopolizando el conocimiento. Monopolio dificultado también por la mencionada transnacionalidad de la información. El fin del modo de pensar ideológico «deslegitima» la revolución permanente que acompaña al Estado Moderno, intrínsecamente

---

[26] «La representación política en las sociedades actuales», en *Legitimidad y cambio histórico*, p. 164. Cfr. J. Fueyo Alvarez, «El problema de la representación en las democracias de masas»; G. Leibholz, *Die Repräsentation in der Demokratie*; L. Cohen-Tanughi, *Le droit sans l'état*; N.Tenzer, *La sociedad despolitizada*, 2, 2.

[27] Indicaba no hace mucho G. Hermet que «son las democracias más venerables las que se encuentran más afectadas, en este punto, por el avance de la incredulidad política.» *El pueblo contra la democracia*, p. 92.

[28] Véase G. Fernández de la Mora, *La partitocracia*, y M. García-Pelayo, *El Estado de partidos*.

[29] Sobre el verdadero consenso y su lugar, G. Fernández de la Mora, *El crepúsculo de las ideologías*, pp. 154-156.

[30] Tocqueville predijo que el porvenir de la democracia depende de la representación, impresionando a Stuart Mill. Véase D. Negro, Pról. a J. St. Mill, *El gobierno representativo*, y *Sobre la libertad y comentarios a Tocqueville*. Sobre las reservas liberales frente a la representación democrática véase G.Leibholz, *Die Repräsentation in der Demokratie*, especialmente «Der Gestaltwandel der Demokratie im 20. Jahrhundert», II. También L. Cohen-Tanughi, *Le droit sans l'état*.

[31] Véase N. Tenzer, *La sociedad despolitizada*, 4.

revolucionario, al no producirse mitos capaces de suscitar ilusiones. Pues, como toda revolución, requiere la «atmósfera de entusiasmo» que es «compañero habitual de las ideologías»,[32] de modo que su extinción paraliza al Estado. Mas sin autoridad en que apoyarse, el Estado no puede perdurar.

5) Siendo el Estado un producto de la modernidad europea, es lógico que desaparezca con la época,[33] o que sufra tales transformaciones, al adecuarse a la sensibilidad y las necesidades de los nuevos tiempos, que se altere profundamente su naturaleza.[34] El Estado, institución de instituciones, en el que ha descansado el proceso histórico de la modernidad, impulsado en gran medida por él, no puede dejar de verse profundamente afectado. En cambio, parece que vuelven al primer plano las naciones, suplantadas con frecuencia por los Estados con sus mitos cientificistas y que, al contrario de este último, no son unidades territoriales cerradas. De hecho, las naciones son, desde hace tiempo, víctimas del Estado.

313. El orden político se refiere a lo que Fernández-Carvajal llama *ultimidades sociales*: «el elenco de las cuestiones o problemas máximamente graves y últimos afectantes a la convivencia humana».[35] Sin embargo, el Estado no sólo no está ya en condiciones de atenderlas conforme al principio de que las «soluciones políticas» no pueden ser más que arreglos o *compromisos*[36] justos, sino que resulta inadecuado ante las nuevas ultimidades; que quizá tampoco se puede saber muy bien en qué consisten; en gran parte por las confusiones que ha introducido el mismo despliegue de la estatalidad. Quizá sea una de las pocas cosas claras que constituye una de las ultimidades políticas más importantes hoy en día la seguridad de la vida privada de los ciudadanos. Sus posibilidades han aumentado

---

[32] G.Fernández de la Mora, *El crepúsculo...*, pp. 154-156.

[33] Palabra que viene del griego *epéjein* (detener), detener el tiempo entre los dos momentos de la detención.

[34] P. Drucker cree que ha cambiado ya el paisaje político, económico, moral y social del mundo. La transformación se completará hacia el año 2010 o 2020. Entonces «nadie nacido en 1990 será capaz de imaginar el mundo en que crecieron sus abuelos o el mundo en el que nacieron los padres.» *La sociedad poscapitalista*, p. 13.

[35] *El lugar de la ciencia política*, p. 161.

[36] Incluso la guerra no es una «solución» si se trata verdaderamente de la «continuación de la política por otros medios», según la famosa fórmula de Clausewitz, ya que apunta también al compromiso. C.Schmitt escribe, comentando la exposición que hace J. Freund del presupuesto amigo-enemigo en *Esencia de lo político*: «Enemistad y guerra son inevitables. Lo que importa es su delimitación. Hay que evitar el desencadenamiento inhumano de los medios de destrucción que proporciona el progreso científico. Según Julien Freund, el objeto de la lucha política no es la destrucción del enemigo, sino arrebatarle el poder.» *Clausewitz como pensador político*, p. 76. En sentido parecido R. Aron, *Pensar la guerra. Clausewiz*, espec. pp. 226 ss.

de forma impresionante, adquiriendo el carácter de innovación histórica. Hoy, decía Drucker en 1969, «la vida privada no es un privilegio individual sino una necesidad social.»[37] Pero esta necesidad, que es una sexta causa determinante de la descomposición de la estatalidad, choca frontalmente con la tendencia estatal, aprovechándose de la técnica, a entremeterse en lo espontáneamente privado, aspirando incluso a regular la libertad y el derecho de vivir.[38] La oposición entre las nuevas posibilidades de vida espontánea constreñidas por el Estado y el aparato y los usos de la estatalidad empieza a ser probablemente la más aguda de las contradicciones políticas internas, precisamente lo que lleva a postular la privatización, no siempre acertada, de gran parte de lo que se considera todavía público. *El Estado está anticuado*. La enorme concentración de poder de los Estados actuales y los medios que emplean para ejercerlo hace ilusorias todas las libertades. Es peligroso confundir la libertad con beneficiarse del Estado.

Como todo reclama la vuelta a la política natural, a la «libertad natural» frente a la artificiosidad que ha introducido y sigue introduciendo por doquier el estatismo, *el Estado se ha convertido en el más grave problema político*. Sus contradicciones internas son insolubles, al no haber otra instancia que las neutralice. La situación está exigiendo decisiones que simplifiquen lo político. Mas la simplificación no puede circunscribirse ya a la estatalidad.[39] Está todo envuelto en el contexto de un cambio histórico de dimensiones tan profundas que seguramente las decisiones tendrían que inspirarse, no en la lógica de la *ratio status*, sino en la ética de la responsabilidad histórica.[40]

314. Todo lo que es autoridad deriva de la exigencia de orden y todo lo que es justicia de la exigencia de seguridad que hace posible la libertad. Pero la autoridad está en entredicho y los criterios de la justicia son cada vez más confusos. Es posible que esté ocurriendo algo parecido a lo de 1832 y otros momentos: que, por tratarse de una variación histórica, y esta vez sin precedentes, no resulte fácil percibir la enorme alteración de la realidad y distinguir lo verdaderamente político. La supervivencia de las instituciones de una época puede resultar engañosa. Como enseña

[37] «Por lo tanto —añadía Drucker— debe haber una forma de suspender la obtención de informes sobre las personas, a menos que pueda demostrarse que es de principalísima necesidad social.» *La gran ruptura*, pp. 276-277. Los sistemas fiscales vigentes son uno de los principales peligros para la vida privada y la libertad.

[38] La sensación de impotencia frente al Estado da lugar al narcisismo de la que G. Lipovetsky llama *L'ère du vide*. (Hay trad. española.)

[39] Cfr. Th Schieder, *La historia como ciencia*, pp. 97 ss.

[40] Cfr. R. Wisser, *Responsabilidad y cambio histórico*; H.Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*.

la experiencia histórica, cabe que sobrevivan formalmente, sin que esa supervivencia diga nada sobre la vitalidad y la dirección de las fuerzas históricas, que discurren al margen. Por tanto, como lo que hace político un problema es la contradicción de los términos, esto es, su «insolubilidad»,[41] constituye una necesidad imperiosa que esté la política en condiciones de neutralizarlas. Pues, en la medida en que no sea posible el compromiso creador de seguridad, se vuelve irrealizable e intensamente conflictiva la libertad política, cuyo aspecto positivo —el que da lugar a lo que puede llamarse «ideología» política— es «la manera de llevar a cabo la acción política».[42] Los hechos han probado que la tesis de von Stein era falsa y evidencia la falta de claridad política la proliferación de movimientos sociales contradictorios de todo género, ajenos a los específicos problemas del proletariado que, por lo menos en el sentido del siglo XIX, ha dejado de existir. Las clases medias predominan en las sociedades industriales. Los nuevos movimientos sociales plantean sobre todo problemas morales suscitados por el cambio de época y por el Estado que, por un lado, con su expansión, politiza todo y, por otro, con su artificiosidad, unida a su carencia de principios, complica la vida, fomentando la pérdida de la realidad. Constituye un grave obstáculo para la reforma profunda que se necesita la extensa sociedad política heredera de las viejas sociedades cortesanas, que, organizada parasitariamente en torno al Estado, se arroga de hecho la representación del resto de la sociedad.

315. La estatalidad, que quizá ya no puede pretender más que subsistir, liquida de hecho la política al adoptar decisiones ilusorias que suscitan nuevos conflictos: el Estado, instrumento para suprimir contradicciones, según el modelo científico natural, separa así la oligárquica sociedad política de la sociedad civil, creando la mayor contradicción posible, pues, al mismo tiempo, los gobiernos buscan legitimarse ritualmente por el consentimiento de la opinión pública, a la que se sigue atribuyendo formalmente la autoridad. El Estado se ha convertido en la fuente principal de conflictividad. Sin duda, los criterios científicos y técnicos son insuficientes para fundamentar la cultura. Pero quizá sea más importante, junto a la creciente privatización de hecho de la estatalidad, débil ante las presiones sociales, la subjetividad insoportable que confiere el intervencionismo estatal a sus actos con la explotación de la sociedad civil por la sociedad política y la antisocial e inmoral manipulación discriminatoria económica, fiscal y de la información, que constituyen el medio principal

[41] B.de Jouvenel, *La teoría pura de la política*, Apéndice, p. 263.
[42] Cfr. B. Crick *En defensa de la política*, pp. 233-234.

de su acción.[43] La situación es peligrosa. Tanto si se aferra dogmáticamente el estatismo, desentendiéndose de la realidad, a convicciones ideológicas, como el mito del Estado de Bienestar y la inevitabilidad de la partitocracia, como si se deja ir sin rumbo, atenazado por los intereses de la sociedad política, propensa a confundir la realidad con la compleja artificialidad de lo estatal. En cualquier caso, la libertad política general —la democracia— se reduce a una formalidad ritual. Enfrente está el hecho de que, al ser lo estatal un artefacto instrumental, que el hombre proyecta, realiza, pone a punto y emplea para lograr el Bien Común, algo que está más allá del Estado, este último «no se justifica por sí mismo, como la obra de arte, sino por su rentabilidad; no es un lujo superfluo.»[44] Y la vida de las instituciones depende de su utilidad.

316. En palabras del filósofo ruso Vladimir Soloviev, recordando quizá a Hölderlin, la razón de ser del Derecho estriba en que «el Estado no existe para transformar la vida sobre la tierra en paraíso, sino para impedir que se transforme definitivamente en infierno.»[45] Y la culminación de la *perestroika* en 1989, ante la necesidad de devolver a la sociedad, al pueblo, su espontaneidad natural, frente al Estado y *su* derecho, significa el final de la modernidad y de la forma política moderna, cuya naturaleza artificiosa ha trasfundido a la sociedad al expansionarse por ella, quitándole su espontaneidad y *su* derecho. En este contexto, el liberalismo preconiza el régimen político natural, espontáneo, frente a los excesos de la política estatal, de que es víctima el propio Estado. Por ejemplo, en economía, el mercado, que no es más que la *forma mentis* correspondiente a la *ordenación* jurídica de la espontánea libertad natural de contratar. Pues la libertad de comerciar y producir no sirve de nada «sin un orden legal estricto que garantice la propiedad privada, el respeto de los contratos y un poder judicial honesto, capaz y totalmente independiente del poder

---

[43] Refiriéndose al Estado Fiscal como meollo del Estado Providencia afirma Drucker sin paliativos: «Lo que necesitamos es volver de una política fiscal de tipo social a una política fiscal de tipo económico.» *La sociedad poscapitalista*, p. 165.

[44] G. Fernández de la Mora, *Del Estado ideal...*, p. 63. Como dice en otro lugar el mismo autor, «el Estado, con sus legisladores, sus jueces, sus gobernantes y sus soldados, no es algo que organiza el hombre para lucirlo en un momento. El Estado es un egregio artefacto que los hombres montan y perfeccionan para que les suministre la mayor cantidad y calidad de orden, de justicia y de desarrollo. Pero ninguna obra humana, agrega, es perfecta, ya porque no puede alcanzar el ideal, ya porque los usuarios lo corrompen. Este último es el frecuente caso del Estado.» *El Estado de obras*, p. 17.

[45] Cit. en M. Markovic, *La philosophie de l'inégalité et les idées politiques de Nicolas Berdiaev*, p. 68.

político».[46] El orden jurídico, entendido el Derecho como producto social y propio del pueblo, constituye la condición esencial de un orden político libre. En una sociedad libre, la única seguridad es la que da el Derecho, no las leyes sin Derecho.

317. Se hace imprescindible devolver el Derecho a la sociedad, abandonando la concepción normativista y tecnológica de la estatalidad que, asentada en la confusión entre Derecho y legalidad, se sirve de la ley para actuar sobre aquélla y contra ella, pues, al prescribir conductas en vez de proteger las libertades, las constriñe y vacía de sentido.[47] «La ley, si es verdadera ley —decía Martínez Marina— no empece a la libertad e independencia de las criaturas racionales; antes, por el contrario, la perfecciona, la guarece y la defiende; porque la gran máquina del gobierno político y las instituciones sociales no han sido inventadas para abatir la dignidad humana, sino para prestar auxilio a nuestra razón y sostener nuestros derechos y libertades.»[48] La estatalidad, que «es siempre secretamente atea», conlleva un determinado tipo de hombre: «el *hombre nuevo* es el hombre del Estado», que niega la naturaleza en esta anulación de cualquier trascendencia que no sea la del Estado mismo.[49] Se opone a uno de los raros dogmas de la política que inspira el liberalismo, que da sentido al Derecho: el humanista de que «es posible cambiar las instituciones humanas pero no al hombre» (Tocqueville). Sin embargo, no está claro hoy qué es liberalismo.[50]

---

[46] «Sin estos requisitos básicos —añade M. Vargas Llosa— la economía de mercado es una pura farsa, es decir, una retórica tras de la cual continúan las exacciones y corruptelas de una minoría privilegiada a expensas de la mayoría de la sociedad.» «Muerte y resurrección de Hayek» en *Desafíos a la libertad*, p. 105.

[47] C. Schmitt señalaba en 1932 que hacía tiempo que se había abandonado la distinción interna entre ley y medida, perdiéndose la capacidad de distinguir entre ambas, corrompiéndose el concepto de ley. *Legalidad y legitimidad*, espec. pp. 129 y ss. Trátase de la transformación positivista del Derecho en legalidad, es decir, en una «imposición de imposiciones», y del reconocimiento de la «fuerza normativa de lo fáctico». A fin de cuentas, de la fuerza como medio de resolver las cuestiones que constituye uno de los equívocos de la estatalidad. *Ibidem*, p. 169. Cfr. W.Th. Bluhm, *¿Fuerza o libertad?*

[48] *Principios*..., p. 79.

[49] M. Abansour y M. Gauchet, en E. de la Boétie, *El discurso*..., Present., p. 38.

[50] De esta confusión adolece la obra de A. MacIntyre *Whose Justice? Which Rationality?* V. espec. XVII.

Capítulo XII

LA POLÍTICA LIBERAL

318. La estatalidad comenzó con la lucha de los príncipes por independizarse de cualquier otro poder extraterritorial, sobre todo de la Iglesia y el Imperio, lo que significaba el monopolio del poder de juzgar en su territorio. Simultáneamente fue haciéndose con el monopolio de la fuerza, de las armas, lo que significa soberanía de hecho, política, monopolio del poder ejecutivo. La estatalidad, guiada por la monarquía, empezó a ser reconocida como Estado hacia 1527, el año del *sacco di Roma*. Pugnó entonces por el monopolio legislativo, la soberanía de derecho, y lo consolidó en Westfalia (1648). Persiguió a continuación el monopolio del poder social y, con el Derecho público, llegó a ser el primero de los poderes indirectos en vísperas de la Revolución Francesa (1789). Tras la revolución buscó el monopolio de la propiedad a fin de neutralizar definitivamente todos los poderes sociales, quedando como único poder social, directo e indirecto a la vez. Lo consiguió en torno a la primera guerra mundial (1919). Le faltaba el monopolio del saber, del conocimiento, el de la autoridad, que es jerárquicamente el primero de los monopolios. Las guerras ideológicas del siglo XX son consecuencia de esa lucha por la autoridad. Consiguió por fin este monopolio en la figura de Estado Total (1924). La estatalidad fue primero un medio de los poderes políticos personales; en su fase monárquica siguió siendo un medio, pero a medida que monopolizaba la política por medio del Derecho, empezó a ser también un fin; el Estado Moderno es ya un fin en sí mismo, puesto que no se concibe más política que la estatal; con el Estado Total, la estatalidad aspira a ser principio y fin de toda la existencia: causa eficiente y final, causa material y causa formal, incluso causa ejemplar; en suma, fuerza, poder y autoridad únicos y excluyentes. Mas, a finales del siglo, arruinada la ideología, se discute el derecho, la legitimidad y la utilidad de todos sus monopolios. La idea-fuerza de la estatalidad, a la que debe su despliegue, es la concepción demonológica de la política, que está en el centro de la discusión.

319. El liberalismo en sentido estricto se configuró como concepción laica de la vida social rechazando precisamente la raíz demónica de la

política moderna, política de fines formalmente coherente con la teoría del Estado. Reivindicó en cambio, frente a este último, las tradiciones politológica y escatológica del gobierno limitado. Para ellas se refiere la política, en cuanto arte prudencial, a los medios, no a los fines, siendo ella misma, y por tanto el Estado, un medio, como era aún para el mismo Maquiavelo. Sin embargo, la idea de la limitación del gobierno y de la política como alternativa posible de la *ratio status* sólo pudo sostenerse y afirmarse en la época moderna y mantener la continuidad histórica en aquellos países en que no se consolidó la estatalidad o resultó demasiado débil. Fue en otros una doctrina con ciertas consecuencias prácticas, que contuvieron, con más o menos fortuna, el pleno desarrollo de la política demonológica de la estatalidad y del Estado. En la medida en que se conservó como parte de la tradición cultural, influyó en las naciones con Estado en las ideas y en la manera de entenderlo, moderando el mecanicismo de la *ratio status*. Pero al mismo tiempo la consolidación del Estado permitió que se asentase la otra concepción liberal secularizadora e incluso secularista de orientación racionalista, que se alejó de la tradición del gobierno limitado a medida que la estatalidad desarrollaba sus posibilidades intrínsecas. Su elemento liberal —la tradición occidental de la política— moderó, a cambio de la libertad política, la orientación demonológica de la política moderna o la contuvo dentro de ciertos límites, en la medida en que conservó vigencia el principio de que el poder no es para el goce de quienes lo ostentan, un fin en sí, sino un medio para la protección y defensa de la sociedad, conforme al criterio del bien común. Mas, al metamorfosearse la estatalidad en persona moral adoptando la figura propiamente moderna del Estado, el liberalismo estatista propugnó la intervención en la sociedad con el fin de moralizarla a su imagen, aunque hiciese posible todavía el contrapeso de la otra tradición el Estado de Derecho, que, reconociendo la libertad política, encauzó la tendencia demonológica y regalista. Sin embargo, la presión del normativismo decisionista en que descansa esta forma del Estado, que atribuye fines propios a la política estatal, aunque excluya de ellos el goce del poder, ha llevado a la larga a la estatalidad, precisamente por insuficiencia política, a desbordar toda limitación, habiendo llegado a negarse incluso a sí misma.

320. «El hombre civilizado —decía Martínez Marina— aumenta los grados de libertad en proporción a los grados de conocimiento y de seguridad que le proporcionan las leyes, sabe distinguir lo útil de lo perjudicial, el interés verdadero y durable del aparente y pasajero, y adoptar los medios más oportunos para hacerse feliz.»[1] Pero incluso las prevenciones, reservas,

---

[1] *Principios naturales...*, p. 79.

cautelas, y todo el juego ponderadamente sutil de la razón de Estado «ha sido sustituido —advertía hace tiempo Díez del Corral— por una gestión simplista, rígida, mecánica»,[2] directamente orientada a realizar fines. La totalización racional ha posibilitado el triunfo sin demasiadas cortapisas del voluntarismo estatal y de la lógica de la concepción demónica. Ha debilitado o anulado las instituciones sociales naturales, desde la familia y la propiedad a las corporativas, municipales, etc., fomentando en cambio el tipo de individualismo antisocial que sólo puede sentirse solidario dentro del Estado, instrumento coactivo. Y el artificioso y prolijo derecho del Estado Moderno, que se discute, en su fase totalitaria de Estado de Bienestar, si es verdaderamente derecho, desbordado por la política demonológica, ya no da seguridad ni orientación. Por el contrario, la concepción antropológica en que descansa el Estado ha convertido el derecho estatal, con su desconfianza en las personas y en todo lo que no sea estatal, en gravísimo factor de incertidumbre. Aun en el mejor de los casos, al fomentar innecesariamente la complejidad social, acentúa el carácter de la política moderna de guerra civil en el interior de las sociedades para alcanzar la paz perpetua, sostenida por medios incluso legales.

321. Recordaba Leo Strauss que en la antigüedad clásica los regímenes políticos se convirtieron en la preocupación principal del pensamiento político natural, «a partir del momento en que se advirtió el carácter derivativo y problemático de las leyes».[3] Y en esta situación en que volvemos los contemporáneos a ser griegos por la fuerza de las cosas, ha resurgido el liberalismo político, que predomina de nuevo aparentemente en el mundo de las ideas, coincidiendo con la crisis, probablemente irreversible, del Estado, que, vinculado a la concepción demonológica de la política, parece haber agotado sus posibilidades como forma histórica de lo Político. Pues, para el liberalismo, con mayor motivo aún que para los antiguos, los regímenes políticos han de adecuarse a la condición humana, no el hombre, ser libre, a los regímenes.[4] La política liberal no es por eso sistemática, teoría, sino un arte cuyos principios prudenciales extrae de la propia tradición europea. La tradición, concepto inconfundible con el historicismo debelado por Popper, descansa en una suerte de sustancialismo histórico, en la realidad de la existencia de una naturaleza humana cuyas posibilidades se realizan históricamente; no según un determinismo ciego, sino como plasmación de la razón y la voluntad humanas; es decir, de la libertad. Por una parte, porque siendo el hombre un ser histórico

[2] «De la razón a la pasión de Estado», en *De historia y política*, pp. 273-274.

[3] *¿Qué es filosofía política?*, p. 34.

[4] Palabra que equivale a gobierno, dirección.

por su constitución, es la historia, escribe Millán-Puelles, el «despliegue» de esa capacidad de la naturaleza humana. Hasta el punto de poderse afirmar que «en una terminología rigurosamente ontológica», es preciso decir que «los cambios históricos son cambios accidentales, en el sentido de que, a través de ellos, permanece una misma sustancia».[5] Por otra, porque al ser la historia realización de posibilidades, interviene en ella el azar, quizá como el elemento de mayor capacidad transformadora, justamente porque no encaja en la serie causal.[6]. R. Aron afirmaba que «es el azar el fundamento de la historia»[7] y hoy se intenta estudiar como la causa última de la «fecundidad del movimiento».[8] La tradición no es un destino inexorable, sino articulación de vivencias humanas, la esencia de la verdadera historia.

322. Y como una tradición viva es un argumento extendido históricamente e incorporado socialmente, el argumento de la tradición liberal se refiere a las bondades que constituyen comparativamente esa tradición,[9] que es, en su caso, la europea de lo Político y la política. Y, puesto que esta civilización ha llegado a concebir al hombre como persona, un fin en sí mismo al que no se le pueden imponer fines extrínsecos, el liberalismo circunscribe la actividad de lo Político, al que niega personalidad salvo en sentido jurídico, relacional, a la búsqueda de compromisos públicos que neutralicen los conflictos de modo que se calmen las pasiones, se acomoden los intereses y se estabilicen las circunstancias. De acuerdo con su concepción antropológica, excluye la creencia ingenua en que algún día —en una imaginaria Edad de Oro— habrán desaparecido todas las tensiones. El objetivo de la política consiste en hacer posible que pueda realizar cada uno su fin personal, buscar la felicidad; aunque, como el compromiso puede ser creador en relación con los medios, no excluye el ideal de la mejor sociedad posible. El objeto de la política liberal son, pues, los medios, y la política de los medios es un arte que, al presuponer la libertad, deja vivir a la gente naturalmente. Lo que le importa es la libertad política, que constituye la mejor garantía de las demás libertades. Trata de

---

[5] «El hombre como ser histórico», en *Ontología de la existencia histórica*, pp. 181-183.

[6] Cfr. T. Schieder, *La historia*..., p. 52.

[7] *Introduction à la philosophie de l'histoire*, p. 20. También pp. 218 ss. «El problema del azar en la historia reapareció metódicamente —escribe R.Koselleck— sobre todo cuando se sustituyó la Providencia por motivos que ya no eran suficientes para explicar el milagro —y, eventualmente, el azar.» Pero «la escuela histórica del siglo XIX eliminó el azar hasta en sus últimos restos...» *Futuro pasado*, pp. 158 y 166.

[8] G. Balandier, *El desorden*...

[9] Cfr. A. MacIntyre, *After Virtue*..., p. 222.

conseguirla respetando las instituciones tradicionales vivas y orientando la vida colectiva mediante las reglas de derecho que brotan de ella. El liberalismo excluye por tanto de su consideración los fines últimos en términos de «deber ser». La política de lo que debe ser exige aplicar la receta comteana «saber para prever», incompatible con la libertad política, pues implica una teoría que dirija la acción del Estado hacia objetivos que es preciso imponer coactivamente para que se cumplan, instrumentalizando a tal efecto el Derecho: «La ética de los fines últimos —decía hace algunos años Bernard Crick—es en la política, en el mejor de los casos, el fariseísmo latente en el pacifismo; en el peor de los casos, es la crueldad del estalinismo.»[10]

La política como arte es la política del liberalismo político; la política como teoría la del liberalismo estatista. Y, por cierto, la misma naturaleza del Estado implica ya una idea de cómo «debe ser» la realidad política, produciendo mitos, generalmente cientificistas.

323. La conocida crítica de Carl Schmitt al liberalismo apunta a la cuestión central, pues muestra la diferencia esencial entre las dos tradiciones liberales. Según Schmitt, «el liberalismo no negó el Estado de modo radical; por otra parte, no elaboró ninguna teoría positiva del Estado y ninguna reforma peculiar del Estado, sino que sólo trató de vincular lo 'político' desde el punto de vista de lo 'ético' para subordinarlo a lo 'económico'. Fundó una doctrina de la división y equilibrio de los 'poderes', o sea un sistema de vínculos y controles sobre el Estado, que no puede ser considerado como una teoría del Estado o como un principio político constitutivo.»[11] Sin embargo, a la política liberal, cuyo fundamento es la libertad natural, espontánea, nunca le interesó verdaderamente el Estado ni la teología política que lo sustenta. Aceptándolo como un hecho inevitable, se circunscribe a ponerle los límites indispensables para salvaguardar la libertad. Es por tanto una concepción más social que política en el sentido de estatal. Y no porque su concepción antropológica sea la rusoniana, como insinúa Schmitt. En cuanto tradición, no es ciertamente la antropología liberal ni la angelista de Rousseau ni la pesimista de Maquiavelo o Hobbes: coincide con la cristiana de la pecaminosidad y falibilidad humana.[12] Por lo que, decía el gran economista Röpke, «un buen cristiano es un liberal que se

[10] *En defensa de la política*, p. 163. Ejemplo notorio de concepción antipolítica, fundada en la ética de la convicción, es la de Lenin, que «hizo posible el Gulag». A.J. Polan, *Lenin and the End of Politics*, un estudio de *El Estado y la revolución*. Sobre la confusión entre medios y fines, con especial referencia a Kant, H. Hazlitt, *Los fundamentos de la moral*, pp. 231 ss.

[11] *El concepto de lo político*, p. 57.

[12] Cfr. F. A. Hayek, *Los fundamentos de la libertad*, II, IV, 1.

ignora.»[13] Simplemente integra la tradición del racionalismo crítico en la política. Lo que añade una razón más para desconfiar del Estado, cuya teología subyacente legitima automáticamente, conforme al principio demonológico, al gobierno que lo tiene. Por todo ello, es verdad que «no hay una política liberal en sí, sino siempre sólo una crítica liberal de la política»; pero de la política de la *ratio status*, que contempla como fin el poder, no de la política natural, y conforme a los presupuestos de esta última. Lo que explica, asimismo, que «la teoría sistemática del liberalismo se refiera casi solamente a la lucha política interna contra el poder del Estado y produzca una serie de métodos para obstaculizar y controlar este poder en defensa de la libertad individual y de la propiedad privada, para reducir el Estado a un 'compromiso' y las instituciones estatales a una 'válvula de seguridad'»,[14], etc. Schmitt no ha visto la diferencia entre los dos liberalismos. Mezcla los argumentos sin percibir que el *tradicionalista* o *político* —laicista, empirista, historicista, organicista[15] en contraposición al secularismo, racionalismo, antihistorismo, mecanicismo del estatal— *es antiestatista pero no antipolítico*:[16]: se opone al Estado por razones estrictamente políticas. Para el liberal, «el hombre está contra el Estado porque el Estado es solamente un mito»,[17] alimentado por la secularización.

324. El presupuesto último de la política liberal consiste, por su carácter político, en que se refiere a lo facticio, en atenerse a la realidad y evaluar la amplitud y el carácter de la situación —la *necessità* maquiavélica— en orden a la acción aconsejable para obtener el mejor resultado para la libertad, de acuerdo con los medios disponibles. Eso condiciona la libertad de maniobra, que depende de los márgenes que imponen la coyuntura y la naturaleza limitada de lo Político. Por su origen laicista, referirse a los medios y considerar extrapolíticos los fines últimos, la política liberal, enemiga de los mitos, es antiutópica y antiideológica, en contraste con el secularizador liberalismo estatista. Tampoco es pragmatista, puesto que se

---

[13] *Civitas humana*, pref., p. 12.

[14] *El concepto de lo político*, pp. 67 ss.

[15] L.T. Hobhouse precisó muy bien el término orgánico al hablar de la esencia del liberalismo: «Se dice que una cosa es orgánica cuando se halla formada de diversas partes distintas entre sí, pero que se destruyen o alteran en su esencia vital cuando se separan del conjunto.» *Liberalismo*, p. 103.

[16] Schmitt, pensador católico, razonaba estatalmente. Por eso se mueve, como pensaba L. Strauss, en «el horizonte» del liberalismo pero frente a él. Véase H. Maier, *Carl Schmitt, Leo Strauss et la notion de politique*, I. Puestos a encasillar a Schmitt, habría que situarle en el liberalismo regalista, como prueba su incomprensión de la concepción inglesa del *government*.

[17] N. Matteucci, *Il liberalismo...*, p. 75.

atiene al principio humanista del justo medio, que modera la aplicación de la justicia, la idea reguladora de la decisión en el sentido del compromiso. Su organicismo —el evolucionismo de Hayek, por ejemplo[18]— presupone simplemente la existencia de un orden natural, en el sentido de espontáneo, del que forma parte el ser humano. Ese orden —no el estatal, que es ya un fin en sí—, dada la naturaleza del hombre, que hace que, a fin de cuentas, prevalezca lo social, orienta los fines humanos hacia el bien común con su interno «poder público», siendo lo Político simplemente, decía Ortega, «un cuerpo especial [es decir, un uso de la sociedad, una institución social] encargado de hacer funcionar aquel poder en forma incontrastable.»[19] La política, «cosa terrible, pero inexorable, inexcusable»,[20], se limita a *ordenar* la realidad con los medios disponibles, haciendo posible la existencia de un orden humano no planeado.[21] Pues el orden de la sociedad política no es, en cuanto humano, estrictamente natural sino espontáneo, insistía Hayek. Lo que determina esa forma de orden, en cuanto se sustenta en el natural —«realidad, decía Voegelin, cuyo origen y fin es desconocido y no puede por eso traducirse en términos de una acción finita»[22]—, es, pues, la política de principios, no la de prescripciones. Es decir, la política liberal excluye regular las dificultades de lo que no se entrevé o que se presentan de manera diferente a como se las aprecia. Pone el acento en las leyes (externamente el Derecho Internacional), pero no en el sentido del normativismo estatal, sino considerando el Derecho —de modo parecido al romano, medieval o anglosajón— cosa común del pueblo en su realidad natural, que se manifiesta en la vida social como expresión histórica de la idea de justicia, como derecho justo.[23] El Derecho que brota de la realidad social hace de la vida espontánea una sociedad política, un orden

---

[18] V., no obstante, la crítica de R. Termes al sorprendente irracionalismo final de Hayek, que, radicalizando el organicismo, rechaza la intervención de la razón en la evolución. *Antropología del capitalismo*, pp. 193-196.

[19] *El hombre y la gente*, *in fine*.

[20] *El hombre y la gente*, p. 228.

[21] Como señala M. Novak a propósito del organicismo de L.T. Hobhouse, en *Free Persons and the Common Good*, pp. 162 ss. S. de Madariaga expuso bastante bien la cuestión en *Anarquía o jerarquía*. Un interesante examen reciente de las ideas políticas organicistas en los siglos XIX y XX, M. Bouvier, *L'État sans politique. Tradition et modernité*.

[22] *Order and History*, Pref. El orden se refiere siempre a una realidad fuera del alcance de los planes de los hombres concretos.

[23] Sobre la idea de justicia como un medio —idea reguladora— de *lege ferenda*, H. Hazlitt, *Los fundamentos de la moral*, pp. 402 ss. Sobre el carácter emergente del Derecho, C. Schmitt, *Über die drei Arten...*, en la idea de orden concreto.

jurídico, sin necesidad de que acote el Estado un espacio e instituya un orden territorial cerrado.

325. Burke explicó muy bien qué es una sociedad política o humana en contraste con la natural: «Llamo *sociedad natural* —escribió— la sociedad fundada en apetitos e instintos naturales, y no en alguna institución positiva...; pero el hombre va más allá. El gran error de nuestra naturaleza consiste en no conocer dónde detenerse; en no darse por satisfecha con un logro razonable; en no contentarse con nuestra condición; sino que perdemos todo lo que hemos ganado por una persecución insaciable de todavía más. El hombre encuentra una ventaja considerable en esta unión de varias personas para formar una familia; por eso juzga que encontrará proporcionalmente su provecho en una unión de muchas familias en un único cuerpo político. Pero como la naturaleza no ha formado un vínculo para mantenerlos juntos, suple este defecto mediante *leyes*. Es esta la *sociedad política*. Y, por ende, la fuente de lo que se llama usualmente estados, sociedades civiles o gobiernos; en alguna forma de los cuales, más extensa o restringida, han entrado gradualmente todos los hombres.»[24]

El orden jurídico es lo que hace de un conjunto de hombres un verdadero orden político, un régimen (gobierno) cuya forma política depende de cómo se concibe el Derecho.

326. Leyes e instituciones —usos, costumbres, tradiciones, poderes sociales, la «sociedad»—, que son producto de la razón *práctica*, estructuran el poder del gobierno, una institución social, formando un cuerpo político. Cuyo ritmo natural ha descrito hace poco Pierre Manent: «En política exterior, la expansión natural hasta que esta expansión, llevada demasiado lejos, conduzca a la derrota y a la desaparición del cuerpo político de la escena histórica; en política interior, bien la conservación, conduciendo a la petrificación de un mismo régimen o de una misma costumbre, bien un desplazamiento, descrito tradicionalmente como 'cíclico' entre las formas políticas predeterminadas y constantes en sus características esenciales: aristocracia, democracia, anarquía, despotismo, monarquía.»[25]

El gobierno responde a la necesidad de hacer posible la vida en común ordenándola y arbitrando los conflictos, facilitando y promoviendo el compromiso. Está, por ende, al servicio de la sociedad, siendo antinatural que la ponga al suyo, aunque sea para realizar la justicia, idea moral reguladora imposible de definir de manera concreta. Pues constituye en definitiva, como creía Platón, el resultado del ejercicio de las demás virtudes. Por eso tiene el liberalismo una concepción de la actividad *política* orientada a

---

[24] *A Vindication of Natural Society* (1757), pp. 14-15.

[25] *Histoire intellectuelle*..., p. 28.

limitar el gobierno, mediante la libertad política, al ejercicio de funciones estrictamente políticas, indispensables para asegurar las libertades «naturales» o espontáneas de todos, tanto las personales como las sociales o civiles. El gobierno no crea nada, es mero poder ejecutivo; la innovación tiene origen social. Así pues, se instituye con el consentimiento (opinión pública) y la participación de los obligados a obedecerle políticamente —y sólo políticamente—, a fin de garantizar las libertades. Sin limitar, por cierto, la libertad política a la «participación».[26]

327. La política, decía Ortega, es «la piel de todo lo demás». A pesar de que su rango es el más alto de las ocupaciones de la vida práctica, «no es un fin en sí misma, sino un medio».[27] Y, según la tradición política, el principio fundamental de una política liberal concebida como medio es la evidencia del viejo Aristóteles de que «el régimen mejor será forzosamente aquel cuya organización permita a cualquier ciudadano prosperar más y llevar una vida más feliz».[28] El liberalismo, cuya política es inseparable del Derecho, coimplica un modo de vida en cuanto expresión de esa tradición, sin confundir la Política con la Moral, que es, en definitiva, la doctrina de las virtudes. Pero tampoco puede prescindir de ella, puesto que de su relación dialéctica con la Política brota el Derecho, que expresa simbólicamente la visión que tiene de sí misma una sociedad y su sentimiento de la justicia. El deber más acuciante de los auténticos liberales de este tiempo finisecular, en que apenas se perciben las sombras del mañana, consiste, por consiguiente, en combatir la perversión del liberalismo que sostiene «que el fin simple pero supremo del hombre es solamente vivir seguro, feliz y protegido, pero sin ninguna otra reglamentación», y relega la capacidad, la excelencia o la virtud.[29] No hay verdadera Política sin

---

[26] Decía Jouvenel que la participación constituye sólo una forma de garantizar la libertad: «La libertad no es nuestra participación más o menos ilusoria en la soberanía absoluta del Todo social sobre las partes, sino que es la soberanía directa, inmediata y concreta del hombre sobre sí mismo lo que le autoriza o le obliga a desplegar su personalidad, lo que le da dominio y responsabilidad de su destino, le hace responsable de sus actos hacia el prójimo, dotado de un derecho igual que él debe respetar —aquí interviene la justicia—, y hacia Dios, cuyas intenciones cumple o burla.» *El Poder...*, p. 362. Sobre la distinción de las tres dimensiones de la libertad —personal, civil o social y política—, desde el punto de vista político, D. Negro, «Necesidad de liberalismo».

[27] A. Millán Puelles, *La formación de la personalidad humana*, p. 109.

[28] Aristóteles, *Política*, p. 112.

[29] L. Strauss, *Le libéralisme...*, p. 100. «El individualismo hedonista es la culminación-negación del liberalismo: el futuro político del liberalismo depende de su cuestionamiento.» N. Tenzer, *La sociedad despolitizada*, p. 62.

virtudes, que en su proyección pública son exigibles como deberes. Pues, cuando el gobierno no expresa o representa la comunidad moral de los ciudadanos, sino sólo una serie de arreglos institucionales para imponer una unidad burocrática a una sociedad sin auténtico consenso ético, se torna incierta la naturaleza de la obligación política.[30]

[30] A. MacIntyre, *After Virtue*..., p. 254.

BIBLIOGRAFÍA

ABENDROTH, W., FORSTHOFF, E., DOERING, K., *El Estado social*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1986.

ACTON, Lord, *Ensayos sobre libertad y poder*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1959.

ADCOCK, F.E., *Las ideas y la práctica política en Roma*, Caracas, Instituto de Estudios Políticos, 1960.

AGUSTÍN, San, *De libero arbitrio. Obras*, T. II, Madrid, BAC, 1963.

— *De ordine. Obras*, T. I, Madrid, BAC, 1957.

— *Civitas Dei. Obras*, T. XVI-XVII, Madrid, BAC, 1958.

— *Contra Faustum manichaeum.*

ALAND, B., «Was ist Gnosis? Wie wurde sie überwunden? Versuch eine Kurzdefinition», en J. Taubes (Hrsg.), II: *Gnosis und Politik.*

ALCALÁ GALIANO, A., «Orígenes del liberalismo español», *Obras escogidas*, II, Madrid, BAE, t. LXXXIV, 1955.

ALCÓN YUSTAS, M.ª F., *El pensamiento político y jurídico de Adam Smith. La idea de orden en el ámbito humano*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1994.

ALLEN, J.W., *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*, Londres, Methuen, 1977.

ALONSO OLEA, M., *Variaciones sobre Hegel*, Madrid, Civitas, 1984.

ALTUSIO, J., *La política metódicamente concebida e ilustrada con ejemplos sagrados y profanos*, eds. M.A. Ladero, M. García y T. Zamariego, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1990.

ÁLVAREZ CAPEROCHIPI, J.A., *Reforma protestante y Estado moderno*, Madrid, Civitas, 1986.

ÁLVAREZ SUÁREZ, U., «El Principado de Augusto», *Revista de Estudios Políticos*, N.º 7 (1942).

ALVIRA, R., *Reivindicación de la voluntad*, Pamplona, Eunsa, 1988.

AQUINO, Santo Tomás de, *In libros politicorum Aristotelis expositio.*

— *Summa theologica*, Madrid, BAC, t. VI, 1956.

— *Del gobierno de príncipes. Al rey de Chipre*, en *Escritos políticos.*

— *Escritos políticos.* Antología de A. Passerin d'Entrèves, Caracas, Instituto de Estudios Políticos, 1962.

ARANGUREN, J.L.L., *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, Madrid, Revista de Occidente, 1963.
— *El protestantismo y la moral*, Madrid, Sapientia, 1954.
ARBLASTER, A., *The Rise and Decline of Western Liberalism*, Oxford, Blackwell, 1984.
ARENDT, H., *Sobre la revolución*, Trad. de P. Bravo, Madrid, Revista de Occidente, 1967.
ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Trad. de M. Araújo y J. Marías, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1959.
— *Política*, trad. de J. Marías, Madrid, Inst. Est. Políticos, 1951.
ARNHARDT, L., *Aristotle on Political Reasoning. A Commentary on the «Rhetoric»*, Northern Illinois University Press, 1981.
ARON, R., *Introduction à la philosophie de l'histoire*, París, Gallimard, 1948.
— *Pensar la guerra. Clausewiz*, Buenos Aires, Inst. de Publicaciones Navales, 1987.
— *En defensa de las libertades y de la Europa liberal*, Barcelona, Argos-Vergara, 1977.
— *Les étapes de la pensée sociologique*, París, Gallimard, 1967 (hay trad. española).
— *Études politiques*, París, Gallimard, 1972.
— *Ensayo sobre las libertades*, Madrid, Alianza, 1966.
— *Paz y guerra entre las naciones*, Madrid, Revista de Occidente, 1963.
ASMUSSEN, H., *Sobre el poder*, Alcoy, Marfil, 1970.
ATLAS, J., «What is Fukuyama Saying», *New York Times Magazine*, 22 octubre 1989.

BAECHLER, J., *Démocraties*, París, Calmann-Lévy, 1985.
BAGGE, D., *Les idées politiques en France sous la Restauration*, París, Presses Universitaires, 1952.
BALANDIER, G., *El desorden. La teoría de las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*, Barcelona, Gedisa, 2.ª ed. 1990.
BALTHASAR, U. von, *Gloria. Una estética teológica*. Vol. 1. *La percepción de la forma*, Madrid, Encuentro, 1985.
— *Gloria. Una estética teológica*. Vol. 2. *Estilos eclesiásticos*. Madrid, Encuentro, 1986.
— *Teología de la historia*, Madrid, Guadarrama, 1959.
— *El problema de Dios en el hombre actual*, Madrid, Guadarrama, 1960.
— *La verdad es sinfónica. Aspectos del pluralismo cristiano*, Madrid, Encuentro, 1979.
BARTH, H., *Die Idee der Ordnung*, Erlenbach-Zürich, E. Rentsch, 1958.
BASTIAT, F., *Cuestiones económicas*, Madrid 1860.
BECKER, C.L., *La Ciudad de Dios en el siglo XVIII*, México, Fondo de Cultura, 1943.
BELLOC, H., *La crisis de nuestra civilización*, Buenos Aires, Sudamericana, 3.ª ed. 1945.
— *The Servile State*, Indianapolis, Liberty Classics, 1977.

BENDA, J., *La trahison des clercs*, París, Grasset, 1927.
BENOIST, M., *Les outils de la liberté*, París, R. Laffont, 1985.
BENSON, B.L., *The Enterprise of Law. Justice without the State*, San Francisco, Pacific Research Instititute for Public Policy, 1990.
BENTHAM, J., *Escritos económicos*, México, FCE, 1965.
BERBER, E., *Das Staatsideal im Wandel der Weltgeschichte*, Munich, Beck, 2.ª ed., 1978.
BERDIAEFF, N., *Una nueva Edad Media. Reflexiones acerca de los destinos de Rusia y Europa*, Barcelona, Apolo, 7.ª ed. 1937.
BERLIN, I., *Contra corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*, México, Fondo de Cultura, 1983.
BERMAN, H.J., *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*, Harvard University Press, 1987.
BERMEJO, J.L., *Máximas, principios y símbolos políticos*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1966.
BERNANOS, G., *La libertad, ¿para qué?*, Madrid, Encuentro, 1989.
BERTALANFFY, L. von, *General System Theory. Foundations, Development, Applications*, Penguin University Books 1973 (hay trad. española).
BERTIER DE SAUVIGNY, G. de, *La Restauración*, Madrid, Pegaso, 1980.
BLOCH, E., *Entremundos en la historia de la filosofía*, Madrid, Taurus, 1984.
BLOOM, A., y otros, «Responses to Fukuyama», *The National Interest.* Verano de 1989.
BLUCHE, F., *Le despotisme éclairé*, París, Fayard, 1968.
BLUHM, W.T., *¿Fuerza o libertad? La paradoja del pensamiento político moderno*, Barcelona, Labor, 1985.
BOAS, G., *Vox populi: Essays in the History of an Idea*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1967.
BOBBIO, N., *Contribución a la teoría del Derecho*, Madrid, Debate, 1990.
BOCHENSKI, J.M., *¿Qué es autoridad?*, Barcelona, Herder, 1979.
BÖCKENFÖRDE, E.W., *Staat, Gesellschaft, Freiheit. Zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht*, Frankfurt, Suhrkamp, 1976.
BODINO, J., *Los seis libros de la república*, trad de G. de Añastro, ed. de J.L. Bermejo, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992.
— *Los seis libros de la República*, ed. abreviada de P. Bravo, Caracas, Instituto de Estudios Políticos, 1966.
BOETIE, E. de la, *El discurso de la servidumbre voluntaria*, Barcelona, Tusquets, 1980.
BÖLD, W., *Obrigkeit von Gott? Studien zum staatstheologischen Aspekt des Neuen Testamentes*, Hamburg, Friedrich Wittig, 1962.
BOSSUET, B., *Política sacada de las Sagradas Escrituras*, Madrid, Tecnos, 1974.
BOTERO, G., *La razón de Estado y otros escritos*, est. prel. de M. García-Pelayo, Caracas, Instituto de Estudios Políticos, 1962.
BOURGEOIS, B., *La pensée politique de Hegel*, París, Presses Universitaires, 1969.

BOUVIER, M., *L'État sans politique. Tradition et modernité*, París Librairie Générale de Droit et Jurisprudence, 1986.
BRACHER, K.D., *Zeit der Ideologien. Eine Geschichte politischen Denkens im 20. Jahrhundert*, Stuttgart, DVA, 1982.
BRONOWSKI, J., y B. MAZLISH, B., *La tradición intelectual de Occidente*, Madrid, Norte-Sur, 1963.
BRUNNER, E., *La justicia. Doctrina de las leyes fundamentales del orden social*, México, Univ. Central Autónoma, 1961.
BRUNNER, O., *Estructura interna de Occidente*, Madrid, Alianza, 1991.
BRYCE, J., *Constituciones rígidas y flexibles*, Instituto de Estudios Políticos, 1963.
BUCHHEIM, H., *Política y Poder*, Barcelona, Alfa, 1985.
BULLOCK, A./SCHOCK, M., «Englands liberale Tradition», en Gall, L., *Liberalismus.*
BURDEAU, G., *El liberalismo político*, Buenos Aires, Eudeba, 1983.
BURCKHARDT, J., *Reflexiones sobre la historia universal*, México, Fondo de Cultura, 1961.
— *Sobre las crisis en la historia*, ed. y trad. de F. González Vicén, Madrid, Nueva Epoca, 1946.
— *Historia de la cultura griega*, Barcelona, Iberia, 1964.
— *La cultura del Renacimiento en Italia*, Madrid, Escelicer, 1941
BURKE, E., *Reflexiones sobre la revolución francesa*, trad. de E. Pujals, Madrid, Rialp, 1989.
— *A Vindication of Natural Society* (1757), Indianapolis, Liberty Classics, 1982.
BURKE, P., *El Renacimiento italiano. Cultura y sociedad en Italia.* Madrid, Alianza, 1993.

CAIRNS, H., *Legal Philosophy from Plato to Hegel*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1966.
CAMPANELLA, T., *La Monarquía Hispánica*, ed. P. Mariño, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1982.
CAPANAGA, V., *Agustín de Hipona*, Madrid, BAC, 1974.
CARLYLE, A.J., *Political Liberty. A history of the conception of the middle ages and modern times*, Londres, F. Cass, 1963 (hay trad. española).
CARLYLE, R.W./CARLYLE, A.J., *A History of Mediaeval Political Theory in the West*, 5 vols., Edinburgo-Londres, 4.ª ed. William Blackwood & Sons, 1950-1971.
CARPINTERO BENÍTEZ, F., *Del Derecho Natural medieval al Derecho Natural moderno: Fernando Vázquez de Menchaca*, Universidad de Salamanca, 1977.
CASSIRER, E., *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento,* Buenos Aires, Emecé, 1951.
— *El problema del conocimiento*, Vol. I, México, Fondo de Cultura, 1965.
— *El mito del Estado*, México, Fondo de Cultura, 1947.
— *Filosofía de la Ilustración*, México, Fondo de Cultura, 2.ª ed. 1950.

CASTORIADIS, C., *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa, 1994.
CHAFUEN, A., *Economía y ética. Raíces cristianas de la economía de libre mercado*, Madrid, Rialp, 1991.
COCHIN, A., *La Révolution et la libre pensée*, París, Copernic, 1979.
— *Les sociétés de pensée et la démocratie moderne.* París, Copernic, 1978.
COCHRANE, N., *Cristianismo y cultura clásica*, México, Fondo de Cultura, 1949.
COHEN, M.R., *Razón y naturaleza. Un ensayo sobre el método científico*, Buenos Aires, Paidós, 1956.
COHEN-TANUGHI, L., *Le droit sans l´état. Sur la démocratie en France et en Amérique*, París, PUF, 3.ª ed., 1987.
COMTE, A., *Séparation générale entre les opinions et les désirs* (1819), en *Oeuvres*, T. X, París, Anthropos, 1970.
— *Sommaire appréciation de l'ensemble du passé moderne* (1820), *Oeuvres*, T. X, París, Anthropos, 1970.
— *Plan de los trabajos científicos necesarios para reorganizar la sociedad* (1822), *Oeuvres*, t. X. París, Anthropos, 1970.
— *Considérations philosophiques sur les sciences et les savants* (1825), *Oeuvres*, T. X, París, Anthropos, 1970.
— *Considérations sur le pouvoir spirituel* (1826), en *Oeuvres*, T. X, París, Anthropos, 1970.
— *Cours de Philosophie Positive*, T.V, París, Anthropos, 1969.
— *Système de politique positive ou Traité de sociologie*, en *Oeuvres*, Vol. I, París, Anthropos, 1969.
— *La física social*, ed. D. Negro, Madrid, Aguilar, 1981.
— *Appel aux conservateurs* (1855), en *Oeuvres*, T. XI, París, Anthropos, 1970.
CONDE, F.J., *El saber político en Maquiavelo*, Madrid, Instituto Nacional de Estudios Jurídicos, 1948.
— «El pensamiento político de Bodino», en *Escritos y fragmentos políticos*, T. I, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1974.
— *Teoría y sistema de las formas políticas*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1948.
CONDORCET, *Influencia de la revolución de América sobre Europa*, Buenos Aires, Elevación, 1945.
CONSTANT, B., *Écrits et discours politiques*, ed. de O. Pozzo di Borgo, 2 vols. París, J.-J Pauvert, 1954.
CRICK, B., *En defensa de la política*, Madrid, Taurus, 1968.
CHAMBERLAIN, J., *Las raíces del capitalismo*, Madrid, Unión Editorial, 1993.
CULLMANN, O., *El Estado en el Nuevo Testamento*, Madrid, Taurus, 1966.

DAWSON, Ch., *Hacia la comprensión de Europa*, trad. de E. Pujals, Madrid, Rialp, 1953.
— *Religión y cultura*, Buenos Aires, Sudamericana, 1953.
— *Los orígenes de Europa* (1932), Madrid, 2.ª ed., Rialp, 1991.

DELOS, J.T., *La nación*, 2 vols., Buenos Aires, Desclée de Bruwer, 1948.
DELUMEAU, J., *Naissance et affirmation de la Reforme*, París, Presses Universitaires, 1973.
DEMEL, W., *Vom aufgeklärten Reformstaat zum bürokratischen Staatsabsolutismusm*, Munich, Oldenbourg , 1993.
DEMPF, A., *Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*, Darmstadt, Wissenschaft Buchgemeinschaft, 1954.
DESSAUER, F., *Discusión sobre la técnica*, Madrid, Rialp, 1964.
DIETZE, G., *Liberalism Proper and Proper Liberalism*, Baltimore y Londres, The Johns Hopkins University, 1985.
DÍEZ DEL CORRAL, L., *El rapto de Europa. Una interpretación de la historia universal*, Madrid, Revista de Occidente, 2.ª ed., 1962.
— *De historia y política*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1956.
— «Dualismo y unidad en el pensamiento político de San Agustín», en *De Historia y Política.*
— «Lorenz von Stein y la Monarquía social», en *De Historia y Política.*
— *Perspectivas de una Europa raptada*, Madrid, Seminarios y Ediciones, 1974.
— *La función del mito clásico en la literatura contemporánea*, Madrid, Gredos, 1957.
— *La Monarquía hispánica en el pensamiento político europeo. De Maquiavelo a Humboldt*, Madrid, Revista de Occidente, 1976.
— *Velázquez, Felipe IV y la Monarquía*, Madrid, Real Academia de Bellas Artes de San Fernando, 1977.
— *La Monarquía de España en Montesquieu*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1973.
— *El liberalismo doctrinario*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1956.
— «Campanella y la Monarquía hispánica», en *Revista de Occidente*, n.ºs 53 (agosto 1967) y 54 (septiembre 1967)
— *Del Nuevo al Viejo mundo*, Madrid, Revista de Occidente, 1963.
— *La desmitificación de la antigüedad clásica por los pensadores liberales, con especial referencia a Tocqueville*, Madrid, Fundación Pastor, 1969.
DILTHEY, W., *De Leibniz a Goethe*, México, Fondo de Cultura, 1978.
— *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII.* México, Fondo de Cultura, 2.ª ed., 1947.
D'HOLBACH, Barón de, *Ethocratie ou le gouvernement fondé sur la morale*, Amsterdam, 1776.
DONOSO CORTÉS, J., *Obras completas*, 2 vols., ed. C. Valverde, Madrid, BAC, 1960.
D'ORMESSON, J., «La fin de l'hisoire?», *Le Figaro-Magazine*, 25 noviembre 1989.
D'ORS, A., *Ensayos de teoría política*, Pamplona, Eunsa, 1979.
— *Sistema de las ciencias*, IV, Pamplona, Eunsa, 1977.
— *La violencia y el orden*, Madrid, Dyrsa, 1987.

— *Una introducción al estudio del Derecho*, Madrid, Rialp , 3.ª ed. de 1963, y 8.ª ed. de 1989.
DOUGLAS, J., *The Myth of the Welfare State*, New Brunswick-Oxford, Transaction Publishers, 1989.
DROZ, J., *Historia general del socialismo*, 2 vols., Barcelona, Destino, 1975.
DRUCKER, P., *Las fronteras del porvenir* (1957), Buenos Aires, Hobbs-Sudamericana, 1967.
— *La sociedad poscapitalista*, Barcelona, Apóstrofe, 1993.
— *Las nuevas realidades*, Barcelona, Edhasa 1989.
— *La gran ruptura. Nuevas metas para una nueva sociedad*, Buenos Aires, Troquel, 1971.
— *La nueva sociedad* (1954), Buenos Aires, Sudamericana, 2.ª ed., 1974.
DUCHHARDT, H., *La época del absolutismo*, Madrid, Alianza, 1992.
DUGUIT, L., *La transformación del Estado*, trad. de A. Posada, Madrid, Librería española y extranjera, 2.ª ed., s.a.
— *Soberanía y libertad*, trad. J. G. Acuña, Madrid, Librería española y extranjera, s. a.
DUMONT, L., *Homo aequalis. Génesis y apogeo de la ideología económica*, Madrid, Taurus, 1982.
— *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, París, Éd. du Seuil, 1983.
DUNN, J., *The Political Thought of John Locke. An Historical Account of the Argument of the «Two treatises of Government»*, Cambridge University Press, 1969.

ECCLESHALL, R., *Order and Reason in Politics. Theories of Absolute and Limited Monarchy in Early Modern England*, Oxford University Press 1978.
ELÍAS, N., *La sociedad cortesana*, México, Fondo de Cultura, 1982.
ELLUL, J., *El siglo XX y la técnica*, Barcelona, Labor, 1960.
— *Le bluff technologique*, París, Hachette, 1987.
— *Historia de las instituciones en la Antigüedad*, ed. F. Tomás y Valiente, Madrid, Aguilar, 1970.
ESPARZA, J., «El *Último Hombre*: la oveja negra de un mundo feliz», *Hespérides*, N.º 1, 1993.
— «El futuro de la democracia. La crisis de la legitimidad. Elementos para una reflexión sobre la crisis del modelo político de la modernidad», *Hespérides.* N.º 4/5 (1994).
ESPINOSA, B., *Tratado teologico-político con varias disertaciones en que se demuestra que la libertad del pensamiento filosófico no sólo es compatible con la piedad y la paz del Estado, sino que es imposible destruirla sin destruir al mismo tiempo esa paz y esa piedad*, intr. de A. Enciso Bergé, trad. de E. Reus, Salamanca, Sígueme, 1976.
— *Tratado político*, ed. de A. Domínguez, Madrid, Alianza, 1986.

FASSÓ, G., *Historia de la Filosofía del Derecho*, 3 vols., Madrid, Pirámide, 1978.
FAYE, J.-P., *Los leguajes totalitarios*, Madrid, Taurus, 1974.
FENIMORE COOPER, J., *The American Democrat*, Indianapolis, Liberty Classics, 1959.
FERNÁNDEZ-CARVAJAL, R., *El lugar de la Ciencia política*, Universidad de Murcia, 1981.
FERNÁNDEZ DE LA MORA, G., «La miopía de Fukuyama», *Razón española*, n.º 39 (1990).
— «El supuesto fin de la Historia», *Hespérides*, n.º 1, 1993.
— «El organicismo de Althusio», *Revista de Estudios Políticos*, n.º 71 (1991).
— *Del Estado ideal al Estado de razón*, Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 1972.
— «Maquiavelo visto por los tratadistas políticos españoles de la Contrarreforma», *Arbor*, julio 1949.
— *Los teóricos izquierdistas de la democracia orgánica*, Barcelona, Plaza & Janés, 1985.
— *El crepúsculo de las ideologías*, Madrid, Espasa-Austral, 1986.
— *La envidia igualitaria*, Barcelona, Planeta, 1984.
— *La partitocracia*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1977.
— *El Estado de obras*, Barcelona, Doncel, 1976.
FERNÁNDEZ ESCALANTE, M., *Álamos de Barrientos y la teoría de la razón de Estado en España*, Barcelona, Fontamara, 1975.
FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, J.A., *Razón de Estado y política en el pensamiento español del Barroco (1559-1640)*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1986.
FICHTE, J.G., *Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos*, Madrid, Tecnos, 1986.
— *Der geschlossene Handelsstaat* (1800) (trad. española: *El Estado comercial cerrado*, Madrid, Tecnos, 1991).
FIGGIS, J.N., *El derecho divino de los reyes*, México, Fondo de Cultura, 1942.
FINLEY, M.I., *El origen de la política*. Barcelona, Ed. Crítica, 1986
FORSTHOFF, E., *Der totale Staat*, Hamburgo, 1930.
— *El Estado de la sociedad industrial*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1973.
FRAGA IRIBARNE, M., *La crisis del Estado*, Madrid, Aguilar, 2.ª ed., 1958.
— *Legitimidad y representación*, Barcelona-México, Grijalbo, 1973.
FRANK, M., *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1982.
FRANKL, V., *El hombre en busca de sentido*, Barcelona, Herder, 5.ª ed., 1984.
FREUND J., *Sociologie de Max Weber*, París, PUF, 1966 (hay trad. española).
— *La esencia de lo político*, Madrid, Ed. Nacional, 1968.
— *Politique et impolitique*, París, Sirey, 1987.
— «Algunas ideas sobre lo político», 2, p. 13, *Hespérides*, N.º 4/5 (1994).
— *Philosophie philosophique*, París, La Découverte, 1990.

— *L'aventure du politique*, París, Critérion, 1991.
— *El fin del Renacimiento*, Buenos Aires, Ed. de Belgrano, 1981.
— *L'essence de l'économique*, Presses Universitaires de Strasbourg, 1993.
FREYER, H., *Historia universal de Europa*, Madrid, Guadarrama, 1958.
— *Introducción a la sociología*, Madrid, trad. de F. González Vicén, Aguilar, 1963.
FRIEDELL, E., *Kulturgeschichte der Neuzeit. Die Krisis der europäischen Seele von der schwarzen Pest bis zum ersten Weltkrieg*, Munich, C.H. Beck, 1974.
FRIEDRICH, C.J., *The Age of Baroque. 1610-1660*, Nueva York, Harper and Row, 1952.
FRIEDRICH del Grosse, *Der Antimachiavell* (trad. del francés), Leipzig, Reclam, 1991.
— *Friedrich der Grosse und die Philosophie. Texte und Dokumente*, Stuttgart, Reclam, 1986.
FROMM, E., *El miedo a la libertad*, Buenos Aires, Paidós, 1959.
FUEYO ÁLVAREZ, J., *Eclipse de la historia*, Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 1981.
— «Reflexión sobre la época ahistórica», *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, Madrid, 1991.
— «Sobre la Inteligencia Política», *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, N.º 63, 1986
— *Estudios de teoría política*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1968.
— *La mentalidad moderna*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1967.
— «La teología política del Estado-nación y el anglicanismo político», en *Estudios de teoría política*.
— «La crisis moderna del principio de realidad», *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, Madrid, 1993.
— «El problema de la representación en las democracias de masas», *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, N.º 60, 1983.
FUKUYAMA, F., «The End of History?», *The National Interest*, Verano 1989.
— «A Reply to My Critics», *The National Interest*, Invierno 1989/90.
— *El fin de la Historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta, 1992.
FULLER, T., y otros, «More Responses to Fukuyama», *The National Interest*, Otoño 1989.
FUMAROLI, M., *L'État culturel. Essai sur une religion moderne*, París, E. de Fallois, 1991.

GALL, L. (Hrsg.), *Liberalismus*, Königstein, Athenäum, 3. Aufl. 1985.
GARCÍA-ESCUDERO, J.M.ª, «¿Fin o principio de la historia?», *Ya*, 21-12-1989.
GARCÍA MORENTE, M., *Ideas para una filosofía de la historia de España*, Universidad de Madrid, 1943.
GARCÍA-PELAYO, M., *Del mito y de la razón en el pensamiento político*, Madrid, Revista de Occidente, 1968.

— «La Corona. Estudio sobre un símbolo y un concepto político», en *Del mito y de la razón...*
— «La idea medieval del derecho», en *Del mito y de la razón...*
— «Federico II de Suabia y el nacimiento del Estado moderno», en *Del mito y de la razón...*
— «Sobre las razones históricas de la razón de Estado», en *Del mito y de la razón...*
— «Hacia el surgimiento del Estado Moderno», en *Idea de la política...*
— *El reino de Dios arquetipo político*, Madrid, Revista de Occidente, 1959.
— *Burocracia y tecnocracia y otros escritos*, Madrid, Alianza, 1974.
— *Idea de la política y otros escritos* , Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1983.
— *El tema de las nacionalidades. La teoría de la nación de Otto Bauer*, Madrid, Fundación Pablo Iglesias, 1979.
— «La teoría de la sociedad en Lorenz von Stein», *Revista de Estudios Políticos*, n.º 47.
— *Las transformaciones del Estado contemporáneo*, Madrid, Alianza, 1977.
— *El Estado de Partidos*, Madrid, Alianza, 1986.
GARCÍA-TREVIJANO, A., *Del hecho nacional a la conciencia de España. El discurso de la República*, Madrid, Temas de Hoy, 1994.
GARIN, E., *La revolución cultural del Renacimiento*, Barcelona, Crítica, 1981.
— *Medioevo y Renacimiento*, Madrid, Taurus, 1981.
GAUCHET, M., *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, París, Gallimard, 1985.
GAUTHIER, D.P., *The Logic of Leviathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, 1969.
GEHLEN, A., *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*, Wiesbaden, Athenaion, 4.ª ed., 1981.
GENTZ, F., «Comparación entre la revolución norteamericana y la revolución francesa», en *Cuadernos del pensamiento liberal*, n.º 2, Unión Editorial, marzo 1986.
GILSON, E., *Las metamórfosis de la Ciudad de Dios*, Madrid, Rialp, 1965.
GIRARD, R., *La violence et le sacré*, París, B. Grasset, 1972 (hay trad. española).
— *Le bouc émissaire*, París, B. Grasset, 1982 (hay trad. española).
— *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, París, Grasset, 1978.
GOETHE, J.W., *Escritos políticos*, ed. D. Negro, Madrid, Editora Nacional, 1982.
— *Dichtung und Wahrheit*, en *Gesammelte Werke*, Güttersloh, Bertelsmann (hay trad. española).
GOLLWITZER, H., *Geschichte des weltpolitischen Denkens*, Gottinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1972.
GOMBRICH, E. H., *Tras la historia de la cultura*, Barcelona, Ariel, 1977.
GONZÁLEZ ALONSO, B., *Sobre el Estado y la Administración de la Corona de Castilla en el Antiguo régimen*, Madrid, Siglo XXI, 1981.

GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Ética y religión*, Madrid, Cristiandad, 1977.
GRABMANN, M., *Die Geschichte der katolischen Theologie seit Ausgang der Vaterzeit*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974.
GRANT, M., *From Imperium to Auctoritas. A historical study of AES coinage in the Roman Empire (49 B.C.-A.D. 14)* (1946), Cambridge University Press 1969.
GRAY, J., *Liberalisms. Essays in Political Philosophy*, Londres y Nueva York, Routledge, 1989.
GREENLEAF, W.H., *The British Political Tradition.* I. *The Rise of Collectivism*, Londres y Nueva York, Methuen, 1983.
GREIFFENHAGEN, M., *Totalitarismus*, Munich, Paul List, 1972
GRICE-HUTCHINSON, M., *El pensamiento económico en España (1177-1740)*, Barcelona, Crítica, 1982.
GRIMAL, P., *Los extravíos de la libertad*, Barcelona, Gedisa, 1990,
GRIEWANK, K., *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1973.
GROCIO, H., *Del Derecho de la guerra y de la paz*, trad de J. Torrubiano, Madrid, Reus, 1925.
GROETHUYSEN, B., *J.-J. Rousseau*, París, Gallimard, 1983.
GUARDINI, R., *El poder*, Madrid, Cristiandad, 2.ª ed. 1977.
GUENON, R., *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, París, Guy Trédaniel, Éditions Véga, 1984.
GUIZOT, M., *Historia de la civilización en Europa desde la caída del Imperio Romano hasta la Revolución Francesa*, Madrid, Revista de Occidente, 1935.
— *De la democracia en Francia*, ed. D. Negro Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1981.
GUSDORF, G., *Signification humaine de la liberté*, París, Payot, 1962.

HALE, J.R., *Machivelli and Renaissance Italy*, Middlesex, Penguin Books, 1972.
HALÉVY, E., *L'ère des tyrannies. Études sur le socialisme et la guerre*, París, Gallimard, 1990.
HARRIGNTON, J., *The Commonwealth of Oceana*, en J.G.A. Pocock, ed., *The Political Works of James Harrington*, Cambridge University Press, 1977.
HARTUNG, F., *Staatsbildende Kräfte der Neuzeit*, Berlin, Duncker & Humblot, 1961.
HAURIOU, M., *Principios de Derecho público y constitucional*, Madrid, 2.ª ed., Reus, s.a.
HAYEK, F.A., *Camino de servidumbre*, trad. de J. Vergara Doncel, Madrid, Revista de Derecho Privado, 1950.
— *Individualism and Social Order*, Londres, Routledge & Kegan, 1976.
— «Individualism: True and False», en *Individualism and Social Order.*
— *Derecho, legislación y libertad*, 3 vols., Madrid, Unión Editorial, 1979.
— *Los fundamentos de la libertad*, Valencia, Fundación Villalonga, 1961 (5.ª ed., Madrid, Unión Editorial, 1991).

— *La fatal arrogancia*, Madrid, Unión Editorial, 1990.
— *Scientism and Social Sciences. Studies On the Abuse of Reason*, Glencoe, The Free Press, 1955.
— *The Sensory Order. An Inquire into the foundations of theoretical psychology*, The University of Chicago Press, 1952.
HAZARD, P., *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, trad. J. Marías. Madrid, Pegaso, 1941.
HAZLITT, H., *Los fundamentos de la moral*, Buenos Aires, Centro de Estudios sobre la Libertad, 1979.
HEGEL, G.W.F., *Filosofía del espíritu*, trad. E. Ovejero, Madrid, Victoriano Suárez, 1918.
— *Filosofía del Derecho*, trad. de C. Díaz, Madrid, Libertarias/Prodhufi, 1993.
— *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad. J. Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1953.
— *La Constitución de Alemania*, ed. D. Negro. Madrid, Aguilar, 1972.
HEIDEGGER, M., *Nietzsche*, I, Pfullingen, Neske, 1961.
— *Introducción a la Metafísica*, Buenos Aires, Nova, 1956.
HEIMSOETH, H., *Fichte*, Madrid, Revista de Occidente, 1931.
— *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*, Madrid, Revista de Occidente, 3.ª ed. 1960.
HEINIMANN, F., *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980.
HELLER, H., *Teoría del Estado*, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura, 2.ª ed., 1947.
— «El fascismo», en *Escritos Políticos.*
— *Escritos Políticos*, ed. A. López Pina, Madrid, Alianza, 1985.
HENNIS, W., *Política y filosofía práctica*, Buenos Aires, Sur, 1963.
HERMET, G., *El pueblo contra la democracia*, Madrid, Instituto de Estudios Económicos, 1989.
HILFERDING, R., *El capital financiero*, present. de J. Segura y trad. de V. Romano, Madrid, Tecnos, 1985.
HINTZE, O., *Staat und Verfassung. Gesammelte Abhhandlungen zur allgemeinen Verfassungsgeschichte*, Gottinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 3.ª ed., 1970.
— *Historia de las formas políticas*, Madrid, Revista de Occidente, 1968.
— «Esencia y transformación del Estado moderno» (1931), *Historia de las formas políticas.*
HIPPEL, E. von, *Historia de la filosofía política*, II. Madrid, Instititudo de Estudios Políticos, 1962.
HOBBES, Th., *Behemoth or The Long Parliament*, Londres, Frank Cass, 1969.
— *Leviathan, or the Matter, Forme and Power of a Common-wealth, ecclesiastical and civill*, ed. de A.D. Lindsay, Londres, Dent & Sons, 1949. Trad. española de A. Escohotado, Madrid, Ed. Nacional, 1979.

— *Elementos de Derecho Natural y Político*, ed. D. Negro, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1979.
— *Del ciudadano*, Caracas, trad. de A. Catrysse, Instituto de Estudios Políticos, 1966.
— *A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*, ed. J. Cropsey, The University of Chicago Press, 1971.
HOBHOUSE, L.T., *Liberalismo*, Madrid, Labor, 1927.
— *La teoría metafísica del Estado*, Madrid, Aguilar, 1981.
HOFMANN, H., «Hugo Grotius», en M. Stolleis, *Staatsdenker...*
HOOD, F.C., *The Divine Politics of Thomas Hobbes. An Interpretation of Leviathan*, Oxford, Clarendon Press, 1964.
HORNUNG, K., *Das totalitäre Zeitalter. Bilanz des 20. Jahrhunderts*, Berlín-Frankfurt/M., Propyläen, 1993.
HUARTE, J., *Realidad y conocimiento*, Madrid, Unión Editorial, 1992.
HUBATSCH, W. (Hrsg.), *Absolutismus*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2.ª ed., 1988.
HUERTA DE SOTO, J., *Socialismo, cálculo económico y función empresarial*, Madrid, Unión Editorial, 1992.
HUIZINGA, J., *Entre las sombras del mañana*, Madrid, Revista de Occidente, 1936.
— *Hombres e ideas. Ensayo de la historia de la cultura*, Buenos Aires, Compañía General Fabril, 1960.
HUMBOLDT, W. von, *Betrachtungen über die bewegenden Ursachen in der Weltgeschichte*, Studienausgabe, 2, K. Müller-Vollmer (Hrsg.), Frankfurt/M., Fischer, 1971.
— *Los límites de la acción del Estado*, ed. de J. Abellán, Madrid, Tecnos, 1988.
HUME, D., *De la moral y otros escritos*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1982.
HUNTFORD, R., *The New Totalitarians*, Londres, Penguin Books, 1973.
HUSSERL, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental*, Barcelona, Crítica, 1991.

IHERING, R. von, *Abreviatura de El espíritu del Derecho Romano*, Madrid, trad. de F. Vela, Rev. Occidente, 1962.
ISIDORO, San, *Etimologías*, Madrid, BAC, 1951.

JAEGER, W., *Alabanza de la ley*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1953.
JARDIN, A., *Histoire du libéralisme politique de la crise de l'absolutisme à la constitution de 1875*, París, Hachette, 1985.
JASAY, A. de, *El Estado. La lógica del poder político*, Madrid, Alianza, 1993.
JARPERS, K., *Origen y meta de la historia*, trad. de F. Vela, Madrid, Revista de Occidente, 1960.
— *Ambiente espiritual de nuestro tiempo*, Barcelona, Labor, 1955.
JOACHIMSEN, P., *Von deutschen Volk zum deutschen Staat. Eine Geschichte des deutschen Nationalbewusstseins*, Gottinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1956.

JOHNSON, P., *La historia del cristianismo*, Buenos Aires, Javier Vergara, 1989.
— *El nacimiento del mundo moderno*, Buenos Aires-Madrid, Javier Vergara, 1992.
— *Tiempos modernos. La historia del siglo XX desde 1917 hasta la década de los 80*, Buenos Aires-Madrid, Javier Vergara, 1988.
JONAS, H., *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt/M., Insel Verlag, 1979.
JÜNGER, E., *Totale Mobilmachung*, en *Werke*, Stuttgart, E. Klett, 1960.
JOUVENEL, B. de, *La teoría pura de la política*, Madrid, Revista de Occidente, 1965.
— *El Poder. Historia natural de su crecimiento*, Madrid, Editora Nacional, 1956.
— *La soberanía*, Madrid, Rialp, 1957.
— «Essai sur la politique de Rousseau», en Rousseau, J.-J., *Du contrat social.*
— *Los orígenes del Estado moderno. Historia de las ideas políticas en el siglo XIX*, Madrid, Magisterio Español, 1977.
— *Du principat et autres réflexions politiques*, París, Hachette, 1972.
— *Arcadie, essais sur le mieux vivre*, París, Futuribles, 1970.
JUAN PABLO II, Encíclica *Veritatis splendor* (1993).

KANT, I., *La paz perpetua*, pres. de A. Truyol y Serra, trad. de J. Abellán, Madrid, Tecnos, 1985.
KANTOROWICZ, E.H., *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, Alianza, 1985.
KELSEN, H., *Teoría general del Derecho y del Estado*, México, Universidad Autónoma, 1979.
KIENAST, D., *Augustus, Prinzeps und Monarch*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellchaft Gesellschaft, 1992.
KNIGHT, F.H., *On the History and Method of Economics*, The University of Chicago Press, Phoenix Books, 1963.
— *Freedom and Reform*, Port Washington, Nueva York/Londres, Kennikat Press, 1969.
— *Ética de la sociedad competitiva*, Madrid, Unión Editorial, 1976.
— *The Ethics of Competition and Other Essays*, Freeport, Nueva York, Books for Librairies Press, 1969.
KOSCHAKER, P., *Europa y el Derecho Romano*, Madrid, Revista de Derecho Privado, 1955.
KOSELLECK, R., *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona-Buenos Aires, Paidós, 1993.
— *Crítica y crisis del mundo burgués*, Madrid, Rialp, 1965.
KOSER, R., «Epochen der absoluten Monarchie», en W. Hubatsch (Hrsg.), *Absolutismus.*
KRABBE, H., *Die moderne Staatsidee* (2.ª ed., 1919), Aalen, Scientia Verlag, 1969.
KRAUSS, W., *Nihilismus heute oder die Geduld der Welgeschichte*, Viena-Hamburgo, Paul Zsolnay, 1983

KRIEGER, L., *The German Idea of Freedom*, The University of Chicago Press, 1974.

— «Europäischer und amerikanischer Liberalismus», en L. Gall (Hrsg.), *Liberalismus.*

KRIELE, M., *Die demokratische Weltrevolution. Warum sich die Freiheit durchsetzen wird*, Munich, Piper, 1987.

KRISTELLER, P.O., *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, México, Fondo de Cultura, 1993.

LAGARDE, G. de, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, 5 vols., París, Nauwelaerts, 1973.

LALINDE, J., *El Estado español en su dimensión histórica*, Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias, 1984.

LANGE, O., *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* (1866), Frankfurt, Suhrkamp, 1974.

LASALLE, F., *Arbeiterprogramm*, Stuttgart, Reclam, 1973.

LAUDAGE, J., *Gregorianische Reform und Investiturstreit*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993.

LAY, R., *Die Macht der Unmoral. Oder: Die Implosion des Westens*, Düsseldorf-Wien, Econ Verlag, 1993.

LEIBHOLZ, G., *Problemas fundamentales de la democracia moderna*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1971.

— *Die Repräsentation in der Demokratie*, Berlin-Nueva York, W. de Gryter, 1973.

LEONI, B., *La libertad y la ley*, Madrid, Unión Editorial, 1974 [nueva edición ampliada, 1995].

LEONTOVITSCH, V., «Das wesen des Liberalismus», en L. Gall (Hrsg.), *Liberalismus.*

LIPOVETSKY, G., *L'ère du vide. Essays sur l'individualisme contemporain*, París, Gallimard, 1983.

LISÓN TOLOSANA, C., *La imagen del rey. Monarquía, realeza y poder ritual en la Casa de los Austrias*, Madrid, Espasa-Calpe y R. Academia de C. Morales y Políticas, 1991.

LISTA, A., «Origen del liberalismo eruopeo», *El Censor, periódico político y literario*, VI, n.º 35 (31 de marzo) 1831.

LOCKE, J., *Essays on the Law of Nature*, ed. W. von Leyden, Oxford, Clarendon Press, 1954.

LOHSE, B., *Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk*, Munich, Beck's, 2.ª ed., 1982.

LORENZ, K., *Decadencia de lo humano*, Barcelona, Plaza Janés, 1983.

LORTZ, J., *Historia de la Iglesia en la perspectiva de la historia del pensamiento*, Madrid, Cristiandad, 1982.

— *Die Reformation in Deutschland*, Freiburg, Herder, 1982.

LÜBBE, H., «Heilsmythen nach der Aufklärung. Geschichtsphilosophie als Selbstermächtigung», en J.Taubes (Hrsg.), III: *Theokratie.*

LUCAS VERDÚ, P., *La Constitución en la encrucijada (Palingenesia iuris politici)*, Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 1994.
LUHMAN, N., *Teoría política en el Estado de Bienestar*, Madrid, Alianza, 1993.
LUTERO, M., *Obras*, ed. de T. Egido, Salamanca, Sígueme, 1977.
— *Escritos políticos*, ed. de J. Abellán, Madrid, Tecnos, 1986.
LUTZ, H., *Ragione di Stato und Christliche Staatsethik im 16. Jahrhundert*, Münster, Aschendorff, 2.ª ed., 1961.

LLORENS CASTILLO, V., *Literatura, Historia, Política*, Madrid 1967.

MaCILLWAIN, Ch., *Constitucionalismo antiguo y moderno*, Buenos Aires, Nova, 1958.
MACINTYRE, A., *After Virtue. A Study in moral Theory*. Londres, Duckworth, 3.ª ed. 1985.
— *Whose Justice? Which Rationality?*, Londres, Duckworth, 1988.
— *Tres versiones rivales de la ética*, Madrid, Rialp, 1992.
MADARIAGA, S. de, *Anarquía o jerarquía*, Madrid, Aguilar, 3.ª ed., 1970.
MAFFESOLI, M., *La violence totalitaire*, París, PUF, 1974.
MAINE, S., *Ancient Law*, Londres, Dent & Sons, 1960.
MAIER, H., *Carl Schmitt, Leo Strauss et la notion de politique*, intr. de P. Manent, París, Julliard, 1990.
MANENT, P., *Histoire intellectuelle du libéralisme*, París, Calmann-Lévy, 1987.
MANNHEIM, K., *Libertad, poder y planificación democrática*, México, Fondo de Cultura, 1953.
MARAÑÓN, G., *Ensayos liberales*, Madrid, Espasa Calpe, 8.ª ed., 1979.
MARAVALL, J.A., *Estado moderno y mentalidad social. Siglos XV a XVII*, Madrid, Revista de Occidente, 1972.
— *Teoría española del Estado en el siglo xvii*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1944.
— *Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1960.
— *Estudios de historia del pensamiento español*, t. II, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1984.
— *Estudios de historia del pensamiento español*, t. III, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1984.
MARCEL, G., *Les hommes contre l'humain*, París, Fayard, 1951.
MARÍAS, J., *La justicia social y otras justicias*, Madrid, Seminarios y Ediciones, 1974.
— *La estructura social. Teoría y método*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1964.
MARITAIN, J., *El hombre y el Estado*, trad. J.M. Palacios, Madrid, Encuentros, 1983.
MARONGIU, A., *Dottrine e istituzioni politiche medievali e moderne*, Roma, Giuffrè, 1979.

MARKOVIC, M., *La philosophie de l'inégalité et les idées politiques de Nicolas Berdiaev*, París, Nouvelles Éditions Latines, 1978.
MARRAMAO, G., *Poder y secularización*, trad. de J.R. Capella. Barcelona, Península, 1989.
MARSILIO DE PADUA, *El defensor de la paz* (1324), ed. L. Martínez Gómez, Madrid, Tecnos, 1988.
MARTÍNEZ MARINA, F., *Principios naturales de la moral, la política y la legislación*, Madrid, Academia de Ciencias Morales y Políticas, 1933.
MARTÍNEZ DE LA ROSA, F., *Espíritu del siglo*, en *Obras*, T. V. Madrid, BAE, 1962.
MARTÍNEZ-SICLUNA Y SEPÚLVEDA, C., *Legalidad y legitimidad: la teoría del poder*, Madrid, Actas, 1991.
MARX, K., *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, Buenos Aires, Ediciones Nuevas, 1968.
— *Las luchas de clases en Francia*, Madrid, Ciencia Nueva, 1967.
MATTEUCCI, N., *Il liberalismo in un mondo in trasformazione*, Bolonia, Il Mulino, 1972.
MCSHEA, R.J., *The Political Philosophy of Spinoza*, Nueva York, Columbia University Press, 1968
MECHOUALAN, H. (ed.), *L'État Baroque. Regards sur la pensée politique de la France du premier XVIIe. siècle*, París, Vrin, 1985.
MEIER, Ch., *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1980.
MEINECKE, F., *La idea de la razón de Estado en la edad moderna*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1959.
MELOSSI, D., *El Estado del control social*, Madrid, Siglo XXI, 1992.
MENZEL, A., *Beiträge zur Geschichte der Staatslehre*, Viena y Leipzig, 1929.
MESNARD, P., *El desarrollo de la filosofía política en el siglo XVI*, Universidad de Puerto Rico, 1956.
MESSNER, J., *Ética social, política y económica a la luz del Derecho Natural*, Madrid, Rialp, 1967.
MICHEL, H., *L'idée de l'État. Essai critique sur l'histoire des théories sociales et politiques en France depuis la révolution*, París, Hachette, 3.ª ed., 1898, reimp. Aalen, Scientia Verlag, 1973.
MILL, J. St., *Principios de economía política*, México, Fondo de Cultura, 2.ª ed., 1951.
— *Sobre la libertad y Comentarios a Tocqueville*, ed. D. Negro, Madrid, Espasa-Austral, 1991.
— *El gobierno representativo*, Madrid, Tecnos, 1985.
MILLÁN-PUELLES, A., «Limitaciones de la libertad política», *Razón española*, N.º 66 (julio-agosto 1994).
— *Persona humana y justicia social*, Madrid, Rialp, 1962.
— *Ontología de la existencia histórica*, Madrid, 2.ª ed., 1955.
— *La formación de la personalidad humana*, Madrid, Rialp, 7.ª ed., 1989.

MINC, A., *La nueva Edad media. El gran vacío ideológico*, Madrid, Temas de Hoy, 1994.
MISES, L. von, *Im Namen des Staates oder Die Gefahren des Kollektivismus*, Bonn, Aktuell, 1978.
— *La acción humana (Tratado de economía)*, trad. J. Reig Albiol, Valencia, Fundación Villalonga, 1960 [5.ª ed., Madrid, Unión Editorial, 1995].
— *Theory and History. An Interpretation of Social and Economic Evolution*, New Haven-Londres, Yale University Press, 1963.
— *Omnipotencia gobernamental*, México, Hermes, s.a.
— *Erinnerungen*, Stuttgart, G. Fischer, 1978.
— *El socialismo. Análisis económico y sociológico*, trad. de L. Montes de Oca, México, Hermes, 1961.
MITTEIS, H./LIEBERICH, H., *Deutsche Rechtsgeschichte*, Munich, 16.ª ed., C.H. Beck, 1981.
MOLNAR, T., *La decadencia del intelectual*, Buenos Aires, Eudeba, 1972.
MOMMSEN, W., «Zur Beurteilung des Absolutismus», en W. Hubatsch (Hrsg.), *Absolutismus.*
MONTESQUIEU, *L'esprit des lois*, París, Garnier, 1949.
MORENO ALONSO, M., «Lord Holland y los orígenes del liberalismo español» *Revista de Estudios Políticos*, N.º 36 (1983).
— «Las ideas políticas de *El Español*», *Revista de Estudios Políticos*, N.º 39 (1984).
MOUSNIER, R., *La monarchie absolue en Europe du ve siècle a nous jours*, París, PUF, 1982.
MULGAN, R., «Liberty in Ancient Greece», en Z. Pelczynski & J.Gray, *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*, Londres, Athlone, Press, 1984.
MÜLLER-ARMACK, A., *El siglo sin Dios*, México, Fondo de Cultura, 1968.
MÜLLER-ARMACK, A., *Genealogía de los estilos económicos*, México, Fondo de Cultura, 1967.
— *Elementos de política*, nota prel. y trad. E. Imaz, Madrid, Revista de Occidente, 1935.
MUÑOZ-ALONSO, A., «Sobre el fin de la historia», *ABC*, 28 diciembre 1989.
MYRDAL, G., *El Estado del futuro*, México, Fondo de Cultura, 1961.

NAEFF, W., *La idea el Estado en la Edad Moderna* . Madrid, Aguilar, 1973
— *Die Epochen der neueren Geschichte*, 2. Bände, Aarau, Sauerländer, 2.ª ed., 1959.
NAMIER, L., *1848: The Revolution of the Intellectuals* (1946), Londres, Oxford University Press, 6.ª ed., 1971.
NAVARRO RUBIO, M., *Otra democracia*, Madrid, Dossat, 1981.
NEGRO, D., *Liberalismo y socialismo. La encrucijada intelectual de Stuart Mill*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1975.
— *El liberalismo español. Una antología*, Madrid, Unión Editorial, 1988.
— «La tolerancia, constante europea», *Las constantes de Europa*, Barcelona, Instituto de Ciencias Sociales, 1969.

— «Democracia Política y Democracia Moral», *Razón y libertad. Homenaje a A. Millán*, Madrid, Rialp, 1990.
— «Valores, derecho natural y política», *El hombre: inmanencia y transcendencia*, 2 vols., Pamplona, Universidad de Navarra, 1991, Vol. I
— «Necesidad de liberalismo», *Veintiuno*, n.º 14, 1992.
NIETZSCHE, F., *Consideraciones intempestivas*, en *Obras completas*, I, Madrid, Aguilar, 6.ª ed., 1966.
— *Humano, demasiado humano*, *O. C.*, T. I.
— *La voluntad de dominio*, *O. C.*, T. IV, Madrid, Aguilar, 6.ª ed., 1967.
NIPPERDEY, Th., *Nachdenken über die deutsche Geschichte*, Munich, DTV, 2.ª ed., 1991.
NISBET, R., *La formación del pensamiento sociológico*, Buenos Aires, Amorrortu, 1969.
— *The Quest for Community*, Oxford University Press, 1969.
NOVAK, M., *Free Persons and the Common Good*, Nueva York-Londres, Madison Books, 1989.
— *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*, Nueva York, The Free Press, 1993.

OAKESHOTT, M., *Rationalism in Politics and other essays*, Londres, Methuen, 1977.
— *On Human Conduct*, Oxford, Clarendon Press, 1975.
— «On the Character of a Modern European State», *On Human Conduct.*
— *Hobbes on Civil Association*, Oxford, Blackwell, 1975.
— *On history and other essays*, Oxford, Blackwell, 1983.
OPPERMANN, H., *Römische Wertbegriffe*, Damstaadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.
ORTEGA Y GASSET J., *Del Imperio romano*, en *Obras completas*, T. VI, Madrid, Revista de Occidente, 2.ª ed., 1952.
— *Sobre la razón histórica, O. C.*, T. XII, Madrid, Revista de Occidente, 1983.
— *La rebelión de las masas, O. C.,* T. IV, Madrid, Revista Occidente, 2.ª ed., 1951.
— «Ideas de los castillos», *O. C.,* T. II, Madrid, Revista de Occidente, 2.ª ed., 1950.
— *Meditación de Europa, O. C.,* T. IX, Madrid, Revista de Occidente, 3.ª ed., 1971.
— *El hombre y la gente, O. C.*, T. VII, Madrid, Revista de Occidente, 3.ª ed.. 1969.
OTTO, W., *Los dioses de Grecia*, Buenos Aires, Eudeba, 1973.
— *Die Gestalt und das Sein. Gesammelte Abhandlungen über den Mythos und seine Bedeutung für die Menschheit*, Darmstadt, Wisesschafltiche Buchgesellschaft, 1975.
— *Das Wort der Antike*, Stuttgart, Klett, 1962.

PALACIOS, L.E., *La prudencia política*, Madrid, Rialp, 3.ª ed., 1957.

PASSERIN D'ENTRÈVES, A., *La noción del Estado*, trad. M. Fernández-Galiano, Madrid, CEU, 1967.
— *Natural Law*, Londres, Hutchinson University Library, 1967,
PAUWELS, L., «Regard sur le monde», *Le Figaro-Magazine*, 22 diciembre 1989.
PELCZYNSKI, Z./Gray, J. (eds.), *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*, Londres, Athlone, Press, 1984.
PENDAS, J., *J. Bentham: Política y Derecho en los orígenes del Estado constitucional*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1988.
PEREIRA MENAUT, A.C., *El ejemplo constitucional de Inglaterra*, Madrid, Facultad de Derecho de la Universidad Complutense, 1992.
PETIT, P., *La paz romana*, Barcelona, Labor, 2.ª ed., 1976
PIEPER, J., *La fe ante el reto de la cultura contemporánea*, Madrid, Rialp, 1980.
— *Sobre los mitos platónicos*, Barcelona, Herder, 1984.
— *Filosofía medieval y mundo moderno*, Madrid, Rialp, 1971.
PIETSCHMANN, H., *Das Ende des naturwisseschaftlichen Zeitalters*, Viena, Ullstein, 1983.
PIGOU, C.A., *The Economics of Welfare*, Londres, Macmillan, 1920.
PINSON, J.C., *Hegel. Le droit et le libéralisme*, París, PUF, 1989.
PITKIN, H.F., *El concepto de representación*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1985.
PLONGERON, B., *Théologie et politique au siècle des lumières (1770-1820)*, Ginebra, Droz, 1973.
PÖGGELER, O., *Filosofía y política en Heidegger*, Barcelona, Alfa, 1984.
POKORNY, P., «Die gnostische Soteriologie in theologischer und soziologischer Sicht», en J. Taubes (Hrsg.), II, *Gnosis und Politik.*
POLAN, A.J., *Lenin and the End of Politics*, Londres, Methuen, 1984.
POLANYI, M., *Ciencia, fe y sociedad*, Madrid, Taurus, 1961.
— *Personal Knowledge. Towards a Post-critical Philosophy*, Londres, Routledge & Kegan, 1969.
POLIN, C., *L'esprit totalitaire*, París, Sirey, 1977.
— *La politique de la solitude. Essai sur J.-J. Rousseau*, París, Sirey, 1971.
POLIN, R.y C., *Le libéralisme. Espoir ou péril*, París, La Table Ronde, 1984.
PONTAUT, M./SZPONER, F., *L'État hors la loi*, París, Fayard, 1989.
POPESCU, S.M., *Autopsia de la democracia. Un estudio de la anti-religión*, Buenos Aires, Euthymia, 1984.
POPPER, K.R., *En busca de un mundo mejor*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1994.
— *El desarrollo del conocimiento científico. Conjeturas y refutaciones*, Buenos Aires, Paidós, 1967.
PRIETO, F., *Historia de las ideas y y de las formas políticas*, III: *Edad Moderna (1. Renacimiento y Barroco)*, Madrid, Unión Editorial, 1993.
— *Historia de las ideas y de las formas políticas*, III: *Edad Moderna (2. La Ilustración)*, Madrid, Unión Editorial, 1990
PUFENDORF, S., *Die Verfassung des deutschen Reiches*, trad. H. Denzer, Stuttgart, Reclam, 1976.

QUEVEDO, F. de, *Política de Dios y gobierno de Cristo*, en *Obras completas*, I, ed. de F. Buendía, Madrid, Aguilar, 1958.
QUILLET, J., *Les clefs du pouvoir au moyen âge*, París, Flammarion, 1972

RAMIRO RICO, N., «La soberanía», *Revista de Estudios Políticos*, N.º 66.
RADBRUCH, G., *El espíritu del derecho inglés*, Madrid, Revista de Occidente, 1958.
RANDALL, J., *La formación del pensamiento moderno*, Buenos Aires, Mariano Moreno, 1981.
RANGEON, F., *L'idéologie de l'intérêt général*, París, Economica, 1986.
RANKE, L. von, *Sobre las épocas de la historia moderna*, ed. D. Negro, Madrid, Editora Nacional, 1984.
— *Pueblos y Estados en la historia moderna.* México, Fondo de Cultura, 1979.
— *Historia de los papas*, México, Fondo de Cultura, 1974.
RASMUSSEN, D.B./DEN UYL, D.J., *Liberty and Nature. An Aristotelian Defense of Liberal Order*, La Salle, Illinois, Open Court, 1991.
RATZINGER, J., *Iglesia, ecumenismo y política. Nuevos ensayos de eclesiología*, Madrid, BAC, 1987.
RAUSCHNING, H., «Masken und Metamorphosen des Nihilismus», en D. Arendt (Hrsg.), *Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte in der wissenschaftliche Diskussion unseres Jahrhundert*, Darmstadt, Wissesnschaftliche Buchgesellschaft, 1974.
REZLER, A., *Mitos políticos modernos*, México, Fondo de Cultura, 1984.
REVEL, J.F., *El conocimiento inútil*, Barcelona, Planeta, 1989.
REYNOLD, G. de, *La formación de Europa*, Vol. II: *El mundo griego y su pensamiento*, Madrid, Pegaso, 1948.
— *El mundo ruso*, Buenos Aires, Emecé, 1959,
RIBADENEYRA, P. de, *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el Príncipe cristiano para gobernar y conservar sus estados, contra lo que Nicolás Maquiavelo y los políticos deste tiempo enseñan. Obras escogidas*, Madrid, BAE, t. LX, 1952.
RICHTER, H.-E., *Die hohe Kunst der Korruption. Erkenntnisse eines Politik-Beraters*, Hamburg, Hoffmann und Campe, 1989.
RÍOS, F. de los, *Mi viaje a la Rusia sovietista*, Madrid, Alianza, 1970.
RITTER, Ch., «Immanuel Kant», en M. Stolleis, *Staatsdenken...*
RITTER, G., *Die Weltwirkung der Reformation*, Munich, Oldenbourg, 1975.
— *El problema ético del poder*, Madrid, Revista de Occidente, 1972.
RITTER, J. *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1969.
ROBESPIERRE, *La revolución jacobina*, Barcelona, Pernísula, 1973.
ROMANO, E., *Glosa castellana al Regimiento de príncipes*, 3 vols., ed. de J. Beneyto Pérez, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1947.
ROMILLY, J. de, *La Grèce antique à la découverte de la liberté*, París, Ed. de Fallois, 1989,
— *Los fundamentos de la democracia*, Madrid, Cupsa, 1977.

RÖPKE, W., *Civitas humana*, París, Lib. Médicis, 1946.
— *Die Gesellschaftkrisis der Gegenwart*, Erlenbah-Zürich, Eugen Rentsch, 4.ª ed., 1942.
RODRÍGUEZ PANIAGUA, J. M.ª, *Historia del pensamiento jurídico*, Madrid, Universidad Complutense-Facultad de Derecho, 5.ª ed., 1984.
ROSANVALLON, P., *Le moment Guizot*, París, Gallimard, 1985.
ROSE, G., *Dialectic of Nihilism. Post-Structuralism and Law*, Oxford, B. Blackwell, 1984.
ROSENFIELD, D., *Politique et liberté. Structure logique de la Philosophie du droit de Hegel*, París, Aubier, 1984.
ROSTOVZEFF, M., *Historia social y económica del Imperio Romano*, 2 vols., Madrid, Espasa-Calpe, 1962.
ROUSSEAU, J.J., *Du contrat social*, París, Hachette (Pluriel), s.a.
— *Le contrat social*, París, Hachette/Pluriel, 1978.
— *Oeuvres complètes*, Vol. I, París, Gallimard-La Pléiade, 1959.
RUGGIERO, G. de, *Historia del liberalismo europeo*, Madrid, Pegaso, 1944.
RUIDAVETS, F., «Crítica del Estado de Derecho», *Hespérides*, 4/5 (1994).
RUYER, R., *Les nuisances idéologiques*. París, Calmann-Lévy, 1972.

SABINE, G.H., *Historia de la teoría política*, trad. V. Herrero, México, Fondo de Cultura, 2.ª ed., 1963.
SAINT-SIMON, H. de, Rouvroy, Conde de, *El nuevo cristianismo*, Madrid, trad. de P. Bravo, Centro de Estudios Constitucionales, 1981.
— *El sistema industrial*, Madrid, Ed. de la Revista de Trabajo, 1975.
— *Catecismo político de los industriales*, Buenos Aires, Aguilar, 1960.
SALIN, P., *L'arbitraire fiscal*, París, Robert Laffont, 1985.
SALISBURY, J. de, *Policraticus*, ed. de M.A. Ladero, M. Gómez y T. Zamarriego, Madrid, Ed. Nacional, 1984.
SÁNCHEZ AGESTA, L., *El concepto del Estado en el pensamiento español del siglo XVI*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1959.
SARTORI, G., *Elementos de teoría política*, Madrid, Alianza, 1992.
— *Aspectos de la democracia*, México, Limusa-Wiley, 1965.
— *Teoría de la democracia*, Madrid, Alianza, 1988 (reed. de la anterior).
SCHAPIRO, J.S., «Liberalism and the Challenge of Fascism. Social Forces in England and France (1815-1870)».
— «Was ist Liberalismus?», en L. Gall (Hrsg.), *Liberalismus.*
SCHELER, M., *El resentimiento en la moral*, ed. de J. M.ª Vega, Madrid, Caparrós, 1992.
SCHELLING, F.W.J., *Philosophie der Mythologie.*, ed. en 2 vols., Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976.
SCHELSKY, H., *Die Arbeit tun die anderen. Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen*, Munich, dtv, 1977.
SCHENK, H.G., *The Mind of the European Romantics. An essay on cultural history*, Londres, Constable, 1966.

SCHIEDER, Th., *La historia como ciencia*, Buenos Aires, Sur, 1970.
SCHMIDT, H., *Seienserkenntnis und Staatsdenken. Der Subjekts-und Erkenntnisbegriff von Hobbes, Locke und Rousseau als Grundlage des Rechtes und der Geschichte*, Tubinga, Max Niemeyer, 1965.
SCHMITT, C., *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, Berlin, Duncker & Humblot, 2.ª ed. 1973.
— *El nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del Jus Publicum Europaeum*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1979.
— *Über die Drei Arten des Rechtswissenschaftlichen Denkens*, Hamburgo, Hanseatische Verlaganstalt, 1934.
— *Römischer Katholizismus und politische Form*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1984.
— *El Leviathan en la teoría del Estado de Tomás Hobbes*, trad. de J. Conde, Madrid, Haz, 1941.
— *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin, Duncker & Humblot, 1934.
— *Politische Romantik*, Berlin, Duncker & Humblot, 1968.
— *Positionen und Begriffe*, Berlin, Duncker u. Humblot, reed. 1988.
— *La defensa de la Constitución*, pról. P. de Vega, trad. M. Sánchez Sarto, Madrid, Tecnos, 1983.
— *El concepto de lo político* (1928 y 1939), Buenos Aires, Folios Ediciones, 1963.
— *Clausewitz como pensador político*, Buenos Aires, Ed. Struhart, s.a.
— «Staat als konkreter, an geschichtliche Epoche gebundener Begriff», *Verfassungsrechtliche Aufsätze.*
— *Legalidad y legitimidad*, trad. J. Díaz, Madrid, Aguilar, 1971.
— *La dictadura. Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*, trad. J. Díaz, Madrid, Revista de Occidente, 1968.
— *Teoría de la Constitución*, Trad. F. Ayala, Madrid, Revista de Derecho Privado, 1935.
SCHNABEL, F., *Deutsche Geschichte im neunzehenten Jahrhundert. Der Aufstieg der Nationen*, Friburgo de Brisgovia, Herder, 1964.
SCHNABEL, F., *Deutsche Geschichte im neunzehenten Jahrhundert. Die protestantischen Kirchen in Deutschland*, Friburgo de Brisgovia, Herder, 1963.
SCHOCHET, G.J., *Patriarchalism in Political Thougth. The Authoritarian Family and Political Speculation and Attitudes Especially in Seventeenth-Century England*, Oxford, Blackwell, 1975.
SCHOECK, H., *La envidia. Una teoría de la sociedad*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1969
SCHUMPETER, J.A., *Diez grandes economistas*, trad. de F. Estapé, Barcelona, Bosch, 1955.
— *Imperialismo. Clases sociales*, Madrid, trad. V. Girban, Tecnos, 1965.
— *Capitalismo, socialismo y democracia*, trad. J. Díaz García, México, Aguilar, 2.ª ed., 1952.

— *History of Economic Analysis*, Londres, Allen & Unwin, 1967 (hay trad., española).

— *Ensayos*, trad. J. Silvestre y otros, Barcelona, Oikos-Tau, 1966.

SCHUSTER, N.G. (ed.), *Freedom and Authority in the West*, University of Notre Dame Press, 1967.

SCHUTZ, W., *El Dios de la metafísica moderna*, México, Fondo de Cultura, 1961.

SEE, H., *L'évolution de la pensée politique en France au XVIIIéme. siècle*, París, Alcan, 1925.

SEVERINO, E., *Esencia del nihilismo*, Madrid, Taurus, 1991.

SIERRA BRAVO, R., *Doctrina social y económica de los Padres de la Iglesia*, Madrid, COMPI, 1967.

SIEYES, E.-J., *¿Qué es el tercer estado?*, trad de V. Andrés Álvarez, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1950.

SIMON, Y.R., *La tradición de la ley natural*, Madrid, Razón y Fe, 1968.

SKALWEIT, St., «Das Herrschaftbild des 17. Jahrhunderts», en W. Hubatsch (Hrsg.), *Absolutismus.*

SKINNER, Q., *The Foundations of Modern Political Thought*, Vol. I, *The Renaissance*, Vol. II, *The Age of Reformation*, Cambridge University Press, 1978.

SLOTERDIJK, P., *Crítica de la razón cínica*, Madrid, Taurus, 1989.

SMITH, A., *Lectures on Jurisprudence*, Oxford, Clarendon Press, 1978.

SNELL, B., *Las fuentes del pensamiento europeo*, trad. J. Vives, Madrid, Razón y Fe, 1965.

SORIANO, G., *La praxis política del absolutismo en el testamento político de Richelieu*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1979.

SOUTHERN, R.W., *Medieval Humanism*, Oxford, B. Blackwell, 1984.

SOWELL, Th., *A Conflict of Visions. Ideological Origins of Political Struggles*, Nueva York, William Morrow and Co., 1987.

SPENLE, J., *La pensée allemande de Luther a Nietzsche*, París, A. Colin, 1967.

SPRAGENS, Th., Jr., *The Irony of Liberal Reason*, The University of Chicago Press, 1981.

STARK. W., *The Fundamental Forms of Social Thought*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1962.

STEIN, L. Von, *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage*, Darmstadt, Wisssenschaftliche Buchges., 1972.

STERNBERGER, D., *Drei Wurzeln der Politik*, 2 vols., Frankfurt/M., Insel, 1978.

STOETZER, O.C., *El pensamiento político en la América española durante el periodo de la emancipación (1789-1825). (Las bases hispánicas y las corrientes europeas)*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1966.

— *Las raíces escolásticas de la emancipación de la América española*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1982.

STOLLEIS, M., *Arcana imperii und Ratio status. Bemerkung zur politische Theorie des frühen 17. Jahrhunderts*, Gottinga, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1980.

— (Hrsg.), *Staat und Staatsräson in der frühen Neuzeit. Studien zur geschichte des öffentlichen Rechts*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1990.

STRAUSS, L., *Le libéralisme antique et moderne*, París, PUF, 1990.
— *On Tyranny*, Nueva York, Cornell University Press, 1968.
— *Meditación sobre Maquiavelo*, trad. C. Gutierrez, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1964.
— *The Political Philosophy of Hobbes*, Chicago University Press, 1963.
— *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-Politischem Traktat*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981.
— *¿Qué es filosofía política?*, Madrid, Guadarrama, 1970.
STRAYER, J.R., *Sobre los orígenes medievales del Estado Moderno*, Barcelona, Ariel, 1981.
SUÁREZ, L., *Raíces Cristianas de Europa.* Madrid, Palabra, 1986.
— *Humanismo y Reforma Católica*, Madrid, libros MC, 1987.

TÁCITO, *Germania*, en *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1957.
TALBOTT, S., «The Beginning of Nonsense», *Time*, 11 septiembre 1989.
TALMON, J.L., *Los orígenes de la democracia totalitaria*, México, Aguilar, 1956.
— *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1974.
TAUBES, J. (Hrsg.), *Religionstheorie und Politische Theorie*, 3 vols., Munich, W. Fink & F. Schöningh, 1983, 1984 y 1987.
— «Statt einer Einleitung», en J. Taubes (Hrsg.), I: *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen.*
TEMPLETON, K.S., Jr. (ed.), *The Politizacion of Society*, Indianapolis, Liberty Press, 1979.
TENENTI, A., *Florencia en la época de los Médicis*, Madrid, Sarpe, 1985.
TENZER, N., *La sociedad despolitizada*, Madrid, Temas de Hoy, 1992.
TERMES, R., *Antropología del Capitalismo. Un debate abierto*, Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 1992.
TOCQUEVILLE, A. de, *La democracia en América*, ed. E. Nolla, Madrid, Aguilar, 1988.
— *Inéditos sobre la revolución*, Madrid, Seminarios y Ediciones, 1979.
— *L'Ancien Régime et la révolution*, 2 vols., París, Gallimard, 1952.
— *Souvenirs*, París, Gallimard, 1964.
TÖNNIES, F., *Comunidad y Sociedad* (ed. definitiva en 1922), Buenos Aires, Losada, 1947.
TOURAINE, A., *Crítica de la modernidad*, Madrid, Temas de Hoy, 1993.
TRESMONTANT, C., *La crise moderniste*, París, Ed. du Seuil, 1979.
TREVELYAN, G.M., *La revolución inglesa: 1688-1689*, México, Fondo de Cultura, 1951.
TROELTSCH, E., *El protestantismo y el mundo moderno*, México, Fondo de Cultura, 1951.
TRUYOL, A., *Dante y Campanella. Dos visiones de una sociedad mundial*, Madrid, Tecnos, 1968.

— *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*, 2: *Del Renacimiento a Kant*, Madrid, Alianza, 3.ª ed., 1988.
— *El Derecho y el Estado en San Agustín*, Madrid, Revista de Derecho Privado, 1944.
— «La Monarquía hispánica de la Casa de Austria como forma de Estado», en R. Bernhardt (Hrsg.), *Völkerrecht als Rechtsordnung Internationale Gerichtbarkeit Menschenrechte*, Festschrift für Hermann Mosler, Berlin, Springer, 1983.
TUCÍDIDES, *Historia de la guerra del Peloponeso*, Madrid, Librería Hernando, 1967.

ULLMANN, W., *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Barcelona, Ariel, 1983.
— *Medieval Foundations of Renaissance Humanism*, Londres, Paul Elek, 1977.
— *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Madrid, Revista de Occidente, 1971.
— *Law and Politics in the Middle Ages*, Londres, The Sources of History, 1975.

VALDEAVELLANO, G. de, *Historia de España*, I, Madrid, 4.ª ed. Revista de Occidente, 1967.
VALLET DE GOYTISOLO, J., *Montesquieu. Leyes, gobiernos y poderes*, Madrid, Civitas, 1986.
— *Metodología de las leyes*, Madrid, Ed. de Derecho Privado, 1991.
— *Metodología jurídica*, Madrid, Civitas, 1988.
VARGAS LLOSA, M., *Desafíos a la libertad*, Madrid, El País-Aguilar, 1994.
VILANOVA, E., *Historia de la teología cristiana*, 3 vols., Barcelona, Herder, 1987.
VILLEY, M., *Critique de la pensée juridique moderne*, París, Dalloz, 1976.
— *Le droit romain*, París, Presses Universitaires, 8.ª ed., 1987.
— *Le Droit et les droits de l'homme*, París, Presses Universitares, 2.ª ed. 1990.
VOEGELIN, E., *Order and History*, 5 vols., Louisiana State University Press 1986-87.
— *La nueva ciencia de la política*, Madrid, Rialp, 1968.
— *From Enlightenment to Revolution*, Durham, Duke Press, 1975.
— *Ciencia política y gnosticismo*, Madrid, Rialp, 1973.
VOLTAIRE, *El siglo de Luis XIV*, México, Fondo de Cultura, 1978.

WALLEY, D., *Las ciudades-república italianas*, Barcelona, Guadarrama, 1969.
WARRENDER, H., *The Political Philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation*, Oxford, Clarendon Press, 3.ª ed., 1970.
WATKINS, F., *The Political Tradition of the West. A Study of Development of Modern Liberalism*, Harvard University Press, 1948.
WEBER, A., *Historia de la cultura*, México, Fondo de Cultura, 4.ª ed., 1948.
— *La crisis de la idea moderna del Estado en Europa* (1924), Madrid, Revista de Occidente, 1932.

WEIL, E., *Hegel et l'État*, París, Vrin, 3.ª ed. 1970.
WELZEL, H., *Introducción a la Filosofía del Derecho*, Madrid, Aguilar, 1971.
WHITEHEAD, A.N., *Aventuras de las ideas*, Barcelona, José Janés, 1947.
— *La función de la razón*, Madrid, Tecnos, 1985.
— *Science and the Modern World*, Nueva York, Mentor Books, 11.ª ed., 1962.
— *Modos de pensamiento*, Buenos Aires, Losada, 1944.
WINTERS, P.J., «Johannes Althusius», en M. Stolleis, *Staatsdenker...*
WISSER, R., *Responsabilidad y cambio histórico*, Buenos Aires, Sudamericana, 1967.
WOLIN, Sh.S., *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973.
WUST, P., *Incertidumbre y riesgo*, Madrid, Rialp, 1955.

ZIPPELIUS, R., *Das Wesen des Rechts*, Munich, C.H. Beck, 1969.

ÍNDICE DE NOMBRES

DISCURSO DE CONTESTACIÓN DEL EXCELENTÍSIMO SEÑOR D. GONZALO FERNÁNDEZ DE LA MORA

Señoras y Señores:

El nuevo académico nació en Madrid el año de la proclamación de la II República y obtuvo el premio extraordinario del bachillerato en 1949. Se licenció casi simultáneamente en Derecho y en Ciencias Políticas y poco después lo hizo en Filosofía pura, siempre por la Universidad Complutense. Se doctoró en 1966 con una tesis sobre el liberalismo de Tocqueville y Stuart Mill, y, sin demasiada simplificación, puede afirmarse que ya no abandonó el tema a lo largo de su carrera docente, iniciada en 1961 con cursos de historia de las ideas políticas hasta su nombramiento como catedrático numerario de la disciplina en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la que había sido su «alma mater».

Su primer libro fue *Liberalismo y socialismo. La encrucijada intelectual de Stuart Mill* (Madrid 1975). En esta importante obra, después de analizar los puntos de referencia —Bentham, Coleridge, Comte y Tocqueville— como coordenadas del pensamiento de Mill, se plantea la gran cuestión crítica: ¿liberal o socialista?

El utilitarista británico (1806-1872) es presentado como un hombre cronológicamente de transición entre Comte (1798-1857) y Marx (1818-1883); pero también doctrinalmente, porque, aunque afirma la primacía de la libertad individual y la reducción del Estado, se distancia del capitalismo puro y simpatiza con los socialistas en no pocos de sus objetivos prácticos, tanto más cuanto más avanzaba en edad. Esta dualidad queda diáfanamente expuesta en la obra de Negro Pavón que así rescata al matizado y un tanto ambiguo Mill de la prisión dogmática en que tratan de retenerle los liberales radicales.

Según Negro Pavón, «en el socialismo percibe Mill constantemente el anticipo, todavía no bien trazado y que requiere ser sometido a la prueba de la experiencia, del modo más conveniente de organizar la sociedad democrática».[1] Y después de señalar las contradicciones económicas de Mill,

[1] D. Negro Pavón, *Liberalismo y socialismo, la encrucijada intelectual de Stuart Mill*, Madrid 1976, p. 227.

que trataría de resolver Marx, el nuevo académico concluye : «Mill no era ciertamente un liberal, su fe liberal era una fe muerta.»[2]

Se suele presentar a Stuart Mill como el más completo formulador del gobierno representativo; pero sería un error interpretar este hecho como una adhesión a los estrictos postulados democráticos de Locke y de Rousseau. Por ejemplo, Mill afirma que «las asambleas numerosas son tan ineptas para la redacción directa de leyes como para el ejercicio de las funciones representativas».[3] Y en lugar del sufragio universal exige que sólo puedan votar los alfabetizados, los no indigentes y de más de 28 años. Admite la posibilidad de que «se concedan dos o tres votos a toda persona que ejerciese alguna función superior»[4] y que pueda utilizarlos en colegios distintos. Y considera plausibles las elecciones de segundo grado a través de compromisarios.[5] Este reconocimiento de la jerarquía económica o intelectual y del funcionalismo acerca a Mill a las fórmulas censitarias y orgánicas. Aunque parezca paradójico, el liberalismo de Mill fue elitista. Una cuestión, que no es para esta ocasión, sería la de si todo gran liberalismo no entraña un elitismo esencial, el del señorío de los intelectualmente mejores.

El segundo libro del nuevo académico fue *Comte: positivismo y revolución* (1985). Es una inteligente exposición, global y sistemática, de la aportación comtiana a las ciencias sociales, realizada desde una perspectiva no sólo de comprensión, sino de admiración. Para Negro Pavón, el fundador del positivismo es, con sus síntesis simplificadoras pero agudas, el pensador más importante e influyente de los siglos XIX y XX, generoso juicio que compartiría *formaliter*, pero no *materialiter*, porque, en mi opinión, lo vivo del positivismo es mucho más el método que el sistema. Un aristotélico tan estricto como Zubiri no dejó de rendir homenaje a una epistemología que prima al hecho, al *factum* o *positum*, es decir, a la nota definitoria del positivismo.[6] Pero el franco reconocimiento de este gran mérito no permite preterir en Comte una extravagante biografía que corre paralela con no pocas simplezas conceptuales y con pintorescas elucubraciones religiosas, incluso litúrgicas, de dudosa presentabilidad, aunque su «Religión de la Humanidad», expresión de ideales ilustrados y revolucionarios que da forma al «nuevo cristianismo» de Saint-Simon, sea uno de los sentimientos que inspiran ideologías contemporáneas.

---

[2] *Op. cit*. p. 244.

[3] J. Stuart Mill, *Considerations on representativ government*, 1861, cap. V; cito por la ed. Everyman, p. 235.

[4] Idem, *op. cit.,* cap. VIII, p. 285.

[5] Idem, *op. cit.,* cap. IX, p. 293.

[6] X. Zubiri, *Cinco lecciones de filosofía*, 1963, p. 142.

Negro Pavón, que ha traducido muchas páginas esenciales y que ha estudiado a Comte muy a fondo, cree que en él, a pesar de presentarse como filósofo, «la preocupación política es obsesiva y determinante; la figura del pensador político desborda a la del filósofo».[7] Así es, y si se suprime de las obras completas del francés todo lo directa o indirectamente político, me temo que se reducirían a menos de una tercera parte. Sin embargo, los estudiosos tienden a soslayar este aspecto de la obra comtiana, y Negro Pavón contribuye a colmar tal vacío. La cuestión crítica es la de si Comte fue un revolucionario o un contrarrevolucionario. Antes de referirme a la autorizada respuesta del nuevo académico, me permitiré una breve reseña personal de viejas lecturas.

Comte hizo el elogio del primer momento de la revolución francesa[8] por lo que la abolición de la monarquía tuvo de liquidación del antiguo régimen que creía teocrático y militarista; pero no se cansó de descalificar los postulados en que se asentaron las Constituciones post-revolucionarias. La soberanía popular, la representación inorgánica, la institución parlamentaria y la regla de las mayorías fueron insistentemente calificadas como «frívola irracionalidad de vanas especulaciones»,[9] «peligrosa utopía», «tinglado metafísico»,[10] «ficciones»,[11] «dañinas divagaciones»,[12] «aberraciones inseparables de una metafísica viciosa»,[13] «anárquicas inspiraciones de la escuela de Rousseau»,[14] «quimera»,[15] etc.

A los partidos políticos los definió como «sectas efímeras»[16] y así describió al Parlamento: «debates habitualmente reducidos a determinar a qué nueva camarilla de abogados y de literatos corresponderían las carteras ministeriales y las embajadas».[17] Y rechazó el método revolucionario por excelencia, el del sufragio mayoritario. Estas son sus palabras: «Toda elección de los superiores por los inferiores es profundamente anárquica.»[18] En otros términos, «toda participación directa del pueblo en el gobierno

[7] D. Negro Pavón, *Prólogo* a la Física social de Comte, ed. Aguilar, Madrid 1981, p. XLIV.

[8] Comte, *Cours de philosophie positive*, 1830-1842, lección 48; cito por la ed. Hermann, París 1975, vol. II, p. 688.

[9] *Idem*, *op. cit.*, p. 591.

[10] *Idem*, *op. cit.*, p. 592.

[11] *Idem*, *op. cit., loc. cit.*

[12] *Idem*, *op. cit.*, p. 594.

[13] *Idem*, *op. cit.*, p. 593.

[14] *Idem*, *op. cit.*, p. 599.

[15] *Idem*, *op. cit.*, p. 602.

[16] *Idem*, *op. cit.*, p. 601.

[17] *Idem*, *op. cit.*, p. 610.

[18] *Cathéchisme positiviste*, 1852; cito por la ed. Garnier, París 1966, p. 244.

para la decisión última de las medidas sociales no puede convenir más que a una situación revolucionaria; extendida a la etapa final, se convertiría en necesariamente anárquica salvo que fuese ilusoria.»[19] Esta sería la quintaesencia del rechazo del esquema demoliberal: «Sólo presenta la infalibilidad individual en lugar de la papal, y en lugar de la arbitrariedad de los reyes, la de los pueblos o más bien la de los individuos.»[20]

El modelo de Comte, progresivamente adaptado a las circunstancias históricas,[21] es una Europa solidaria constituida por varias decenas de regiones en las que el poder ideológico lo ejercen los sabios elegidos por el predecesor; y el poder administrativo lo ejerce el patriciado de los banqueros, todos presididos por una suprema autoridad intelectual, el Grand Prêtre,[22] y un alto Comité Occidental.[23] Y en las asambleas políticas de todos los niveles, limitadas a aprobar los presupuestos, una representación orgánica de los tres estamentos, el agrícola, el industrial y el comercial.[24]

El dictamen de Negro Pavón no es elusivo, sino comprometido. «Comte —escribe— fue republicano y no demócrata»;[25] pero proclama que «Comte no puede ser relegado al guetto o al limbo de la reacción»,[26] entendida esta última en el sentido habitual. ¿Cuál sería su lugar como doctrinario? «El positivismo —escribe Negro Pavón— a largo plazo es revolucionario, a medio plazo reformista, a corto plazo antirrevolucionario.»[27] Diríamos, pues, que la letra comtiana es contrarrevolucionaria y sus efectos progresistas, juicio que también podría extenderse a Burke, de Bonald y de Maistre, entre otros.

Debemos a Negro Pavón que con iluminadora y penetrante simpatía haya traído hasta el escenario español al fustigado y mal conocido Comte.

El tercer libro del nuevo académico es *El liberalismo en España* (Madrid 1988), una antología precedida por un estudio liminar de 111 páginas. Comienza el autor definiendo el liberalismo como la «limitación del gobierno al ejercicio de funciones estrictamente indispensables para asegurar las libertades, especialmente la de acción, más importante en

---

[19] *Sistème de politique positive*, vol. I, p. 133.

[20] *Plan*, p. 64.

[21] *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*, 1823; cito por la ed. Aubier, 1970, p. 124.

[22] *Idem*, *op. cit.*, pp. 244-253.

[23] *Cours*, ed. cit., p. 696.

[24] *Système de politique positive*, 1851-1854, vol. IV, cap.5.

[25] D. Negro Pavón, *Comte: positivismo y revolución*, Madrid 1985, p. 210.

[26] *Idem*, *op. cit.*, p. 206.

[27] *Idem*, *op. cit.*, p. 210.

la práctica que la de pensamiento».[28] Su original recorrido se inicia en las ideas «preliberales» de Austrias y Borbones anteriores a 1808. Afirma, pues, la existencia de una tradición española de gobierno limitado, como polémicamente argumentó Martínez Marina. Monarquías limitadas por la ley divina, la natural y las fundamentales del reino. Y cita a sus teóricos, los de la Escuela de Salamanca. Esta tradición hispánica la quiebran los Borbones «intervencionistas».[29] Y recuerda que Felipe V ejerció un poder legislativo personal, sin las Cortes, algo formalmente desconocido en la monarquía hispánica. Después de glosar a los primeros ilustrados, como Jovellanos, divide el liberalismo español estricto en tres periodos: el idealista (1808-1834) o doceañista de Argüelles o Martínez de la Rosa, duramente críticos con la monarquía que, según este último, «hizo todo lo contrario de lo que el bien del Estado demandaba».[30] La segunda etapa es la del liberalismo posible (1834-1874) cuyo abanderado no fueron los políticos, sino el ejército,[31] que dio treinta golpes militares sucesivos para imponer ideas liberales. Junto a Alcalá-Galiano, destaca los aspectos liberales de Donoso y Balmes.

La tercera etapa es la del liberalismo imposible (1874-1936). «La sustancia del artificio —escribe— consistía en dar un tono liberal a la realeza, en entregar la nación a los partidos, en disimular con la Iglesia el regalismo admitiendo su influencia, y en encantar al ejército. Pero nada de un Estado atento a los intereses nacionales.»[32] La guerra civil de 1936 fue «la consecuencia del gran fracaso del liberalismo español».[33] Y concluye: «La idea liberal purificada espera todavía su momento.»[34]

Pero la obra de mayor envergadura del nuevo académico es el libro que hoy presenta como discurso y del que apenas ha leído una décima parte introductoria: *La tradición liberal y el Estado* (Madrid 1995). Se trata de una interpretación del liberalismo como expresión no de la revolución, sino de la tradición política de Occidente, que el autor remonta a la Grecia del siglo V;[35] y cuyo curso sigue a través de Roma, el cristianismo medieval, el absolutismo renacentista y moderno —modelo que según el autor no llegó a conocer la monarquía hispánica[36]—, la Reforma, la Ilustración, el

[28] D. Negro Pavón, *El liberalismo en España*, Madrid 1988, p. 11.
[29] *Idem*, *op. cit.*, p. 30.
[30] *Idem*, *op. cit.*, pp. 63-64.
[31] *Idem*, *op. cit.*, p. 84.
[32] *Idem*, *op. cit.*, p. 102.
[33] *Idem*, *op. cit.*, p. 104.
[34] *Idem*, *op. cit.*, p. 111.
[35] D. Negro Pavón, *La tradición liberal y el Estado*, 2.ª ed., Madrid 2011, p. 22.
[36] *Idem*, *op. cit.*, 58.

despotismo, el individualismo romántico, el nacionalismo, el Estado de Derecho tanto burgués como social, y los totalitarismos. Es evidente que no se trata del liberalismo como ideología histórica, relativamente reciente, sino como categoría política fundamental. Para que esta categoría sea suficientemente comprensiva, se desdobla el liberalismo en regalista o estatista, y en político o tradicional. Este último sería el liberalismo estricto.[37] Hay una tensión fortísima entre ambas modalidades, puesto que, en último término, el liberalismo sólo puede «tolerar» al Estado[38] artefacto,[39] forma política no natural, aparato técnico que acaba teniendo vida propia, condicionando todas las expresiones de la vida natural espontánea.

Esta obra, erudita y original, que desde el liberalismo explica el desarrollo occidental de las ideas y las formas políticas, concluye con una veraz disección crítica de la última forma remanente del intervencionismo, el Estado Providencia o de Bienestar, en el que denuncia un totalitarismo encubierto[40] que obliga a la sociedad «a vivir para el Estado»,[41] y demuestra que entonces «la actividad pública sólo funciona en monopolio»,[42] con un fisco «inquisitorial»[43] y «depredador».[44] En esta última etapa el Estado Providencia produce necesariamente «corrupción y caos, y abre la puerta al nihilismo».[45] La propuesta es el retorno al liberalismo estricto, es decir, a lo que considera la tradición política de Occidente.

Estos cuatro libros son las islas mayores que dominan un denso archipiélago de más de medio centenar de ensayos y dos decenas de traducciones de clásicos de la política, vasta y meritoria obra a la que, injustamente, el tiempo me impone esta simple alusión.

Dalmacio Negro Pavón es un valioso intelectual, independiente y crítico, algo que los partidismos al uso tratan de marginar. Voces como la suya rompen felizmente un clima general de oportunista mansedumbre o medrosa ausencia.

En nombre de esta docta Corporación doy la más cordial bienvenida al nuevo académico de cuyo ánimo, rigor y laboriosidad tanto esperamos.

---

[37] *Idem*, *op. cit*., 29.

[38] *Idem*, *op. cit.*, 34.

[39] Es la tesis de mi discurso de ingreso en nuestra Academia *Del Estado ideal al Estado de razón* (29-II-1972).

[40] D. Negro Pavón, *op. cit*., 292.

[41] *Idem*, *op. cit*., 299.

[42] *Idem*, *op. cit*., 302.

[43] *Idem*, *op. cit*., 304.

[44] *Idem*, *op. cit.,* 306.

[45] *Idem*, *op. cit*., 309.

DALMACIO NEGRO es actualmente Catedrático de Ciencia Política en la Universidad CEU San Pablo. Autor de numerosos ensayos, artículos, colaboraciones en obras colectivas y ediciones de clásicos del pensamiento político. Ha publicado los libros *Liberalismo y socialismo: la encrucijada intelectual de Stuart Mill*; *Comte: positivismo y revolución*; *El Gobierno y el Estado*; *El liberalismo en España. Una antología* y *Lo que Europa debe al Cristianismo*.

LA TRADICIÓN LIBERAL Y EL ESTADO

DALMACIO NEGRO

«Esta obra, erudita y original, que desde el liberalismo explica el desarrollo occidental de las ideas y de las formas políticas, concluye con una veraz disección crítica de la última forma remanente del intervencionismo, el Estado Providencia o de Bienestar, en el que denuncia un totalitarismo encubierto que obliga a la sociedad "a vivir para el Estado", y demuestra que entonces "la actividad pública sólo funciona en monopolio", con un fisco "inquisitorial" y "depredador". En esta última etapa, el Estado Providencia produce necesariamente "corrupción y caos, y abre la puerta al nihilismo". La propuesta es el retorno al liberalismo estricto, es decir, a lo que considera la tradición política de Occidente.»

GONZALO FERNÁNDEZ DE LA MORA



ISBN: 978-84-7209-552-6



UNIÓN EDITORIAL, S.A.

c/ Martín Machío, 15 • 28002 Madrid
Tel.: 91 350 02 28 • Fax: 91 181 22 12
Correo: info@unioneditorial.net
www.unioneditorial.es